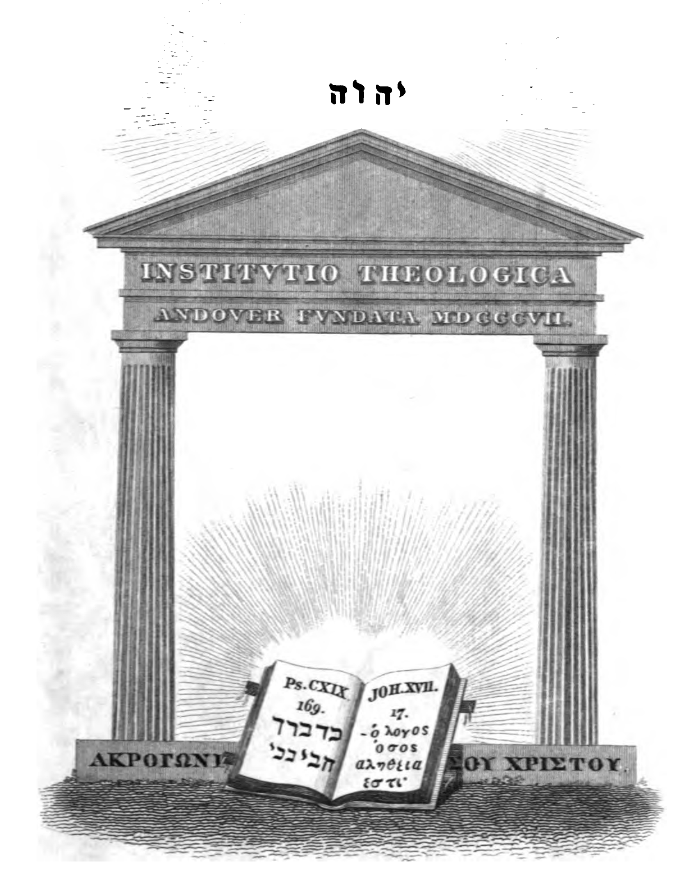



יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX. 169.
כדברך הבינני
JOH. XVII. 17.
ὁ λογος ὁ σος αληθεια εστι.
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΣΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.

Allgemeine kritische Geschichte der ältern und neuern Ethik oder Lebenswissenschaft

nebst

einer Untersuchung der Fragen:

Gibt es dann auch wirklich eine Wissenschaft des Lebens?

Wie sollte ihr Inhalt, wie ihre Methode beschaffen seyn?

von

C. Meiners

Königl. Großbritannischem Hofrath, und ordentlichem Lehrer der Weltweisheit in Göttingen.

Erster Theil.

Göttingen

bey Johann Christian Dieterich

1800.

Vorrede.

Ich nenne die gegenwärtige Schrift eine allgemeine Geschichte der Ethik, um dadurch anzuzeigen, daß man darin keine vollständige Auszüge und Verzeichnisse aller ethischen Systeme, und Werke, nach der Zeitfolge ihrer Urheber, sondern allein eine gedrängte Darstellung solcher Systeme erwarten dürfe, die ein großes und dauerndes Interesse hatten, oder noch haben. Alle schlechte, oder kaum mittelmäßige Schriften also, alle längst vergessene, und einer ewigen Vergessenheit würdige Träumereyen, welche höchstens die müssige Neugierde reitzen, aber zur Bildung des Geistes, und Herzens nichts beytragen, verdienen in einer solchen allgemeinen Uebersicht der Ethik, dergleichen ich liefern wollte, gar nicht, oder nur im Vorbeygehen angeführt zu werden.

Ich nenne meine Schrift nicht bloß eine allgemeine, sondern auch eine kritische Geschichte der Ethik, um dadurch anzudeuten, daß ich die merkwürdigen Systeme der ältern und neuern Zeit nur in der Absicht darstellen wolle, um ihre Wahrheit, oder Falschheit, ihre Heilsam-

keit, oder Verderblichkeit zu prüfen: um die Ethik der Alten mit der Ethik der Neueren, und die Methoden von Beiden zu vergleichen; und durch diese Prüfungen, und Vergleichungen zur Beantwortung der wichtigen Fragen zu gelangen: gibt es dann auch wirklich eine Kunst, oder Wissenschaft des Lebens? wie sollte ihr Inhalt, wie ihre Methode, wie ihre würdigen Lehrer, und Jünger beschaffen seyn?

Ich habe mit Fleiß die Beurtheilung der neusten, nämlich der Kantischen Ethik von der Geschichte der übrigen älteren, und neueren Systeme abgesondert, damit man um desto besser sehen könne, was man vor Herrn Kant geleistet hat, und worin die Kantische Ethik wirklich, oder nur dem Scheine nach von andern ältern, oder neuern Theorien verschieden ist. Ich werde die Kantische Ethik in einer besondern Schrift prüfen, welche man als einen Anhang, oder als den zweyten Theil des gegenwärtigen Werks wird betrachten können.

So oft philosophische Secten ein gewisses Aufsehen erregten, und ein gewisses Ansehen erhielten; so zeigten sich mehrere Erscheinungen, die von dem Secten-Geiste unzertrennlich seyn müssen, weil sie mit jeder herrschenden Secte wiederkehrten.

Die Häupter- und Anhänger solcher Secten hielten ihre Partey beständig für viel zahlreicher und mächtiger, als sie wirklich war, weil sie nur die Schulen kannten, und glaubten, daß

es

es sich in der ganzen übrigen Welt eben so, wie auf den Schulen verhalte. Sectirer, die einiges Geräusch erregten, wurden von dem Gedanken ihrer eigenen Wichtigkeit so sehr übernommen, daß sie nicht einmahl bemerkten, daß sie selbst auf den hohen Schulen die bey weitem kleinste Zahl ausmachten, und daß alle Schulgelehrte zusammengenommen nur ein kleines Häuflein gegen die übrige gebildete Welt waren, die sich um das Steigen und Fallen von Speculationen, um die Siege und Niederlagen von ...anern und Anti...anern gar nicht, oder sehr wenig bekümmerte. Gab es nicht auch in unsern Zeiten unter den wüthenden Sectirern eingebildete Thoren, welche wähnten, daß sie zu Reformatoren der Welt berufen seyen: daß sie erst Religionen, Wissenschaften, und vielleicht auch Staaten von Grund aus zerstören, und dann alles nach ihren leeren Träumen wieder aufbauen müßten?

Die gesunde und unbefangene Vernunft erklärte es von jeher für eine Wirkung entweder von Schwäche, oder von Trägheit des Geistes, wenn man nur einzelne Meinungen, und noch mehr ganze Systeme von Meinungen blindlings, und ohne die sorgfältigste Prüfung annähme. Eben diese gesunde und unbefangene Vernunft erklärte es von jeher für eine gar nicht zu duldende Arroganz, wenn man von Andern verlange, daß sie gerade das für wahr oder falsch, für gut, oder böse halten sollen, was ein ein-

 zelner

zelner Mensch so genannt hat. Der Geist herrschender, oder Geräuschmachender Secten, warf alle diese Aussprüche der gesunden Vernunft über den Haufen. Er suchte und fand eine Ehre darin, die Vernunft gefangen zu nehmen, oder aufzuopfern, und gerade so zu denken, wie Andere dachten. Er pries diejenigen als wahre Denker, die das glaubten, was Andere glaubten, und scheute sich nicht, auf diejenigen als auf seichte Denker herabzusehen, die alles genau prüften, und nur das behielten, was sie als wahr und gut befunden hatten.

Herrschende, oder geräuschvolle Secten hatten von jeher die Ueberzeugung, daß sie allein im Besitz der Wahrheit seyen. In dieser Absicht lasen die Anhänger solcher Secten im Durchschnitt keine andere, als ihre eigenen, oder ihrer Brüder Werke: woher nothwendig außer einer unheilbaren Einseitigkeit, eine eben so unheilbare Unwissenheit entstand, die alle andere unterrichtete Menschen um desto mehr empörte, da sie mit einem unermeßlichen Stolze vergesellschaftet war. Wenn Sectirer sich an die Werke und Systeme anderer Weltweisen wagten, so geschah es in einer doppelten Absicht: entweder die Systeme berühmter Männer den ihrigen zu assimiliren, oder auch dieselben durch alle erlaubte, und unerlaubte polemische Künste, wo möglich, zu annihiliren. Daher die doppelte Richtung, und Methode aller blinden Sectirer: die Methode der Assimilation, und die der gänzlichen

lichen Verwerfung und Zerstörung: welche Methoden der unbefangenen Erforschung der Wahrheit gleich nachtheilig waren. Als die Peripatetiker und Platoniker vom dritten Jahrhundert nach Christi Geburt an weiter nichts waren, und zu seyn verlangten, als Ausleger des Aristoteles und Plato; so lasen sie entweder nur die Werke ihres Hauptes, und seiner Schüler allein, oder wenn die Peripatetiker sich an den Plato, die Platoniker an den Aristoteles machten; so suchten sie entweder zu beweisen, daß Plato und Aristoteles vollkommen auf einerley Art gedacht hätten, oder daß auch der Meister, oder der Schüler nichts, als Ungereimtheiten, und Gottlosigkeiten gelehrt, und in seinen Schriften vorgetragen habe.

In der festen Ueberzeugung des ausschließlichen Besitzes der Wahrheit vergessen herrschsüchtige und lärmende Secten gänzlich, was sie sind, und was andere waren: vergessen, daß seit mehr, als zwanzig Jahrhunderten beynahe in jedem Menschenalter eine oder mehrere Secten von gleichem, oder noch größerm Ansehen, und mit denselbigen Ansprüchen auftraten: daß alle diese Secten nach einer kürzern, oder längern Dauer verschwanden, und andern Platz machten: und daß in der endlosen Folge der Zeiten unzählige ähnliche Secten wieder aufstehen, und gleichfalls untergehen werden. Es fällt herrschsüchtigen und lärmenden Secten gar nicht ein, diese belehrenden Erfahrungen auf sich selbst anzuwen-

zuwenden, und daraus den Schluß zu ziehen, daß auch sie eben so wenig, als alle übrige Secten unsterblich seyn werden. In dem Wahne von Untrüglichkeit und Unvergänglichkeit denken sie gar nicht daran, daß sie in dem zahllosen Haufen von Forschern, die vor ihnen Wahrheit suchten, die mit ihnen Wahrheit suchen, und nach ihnen Wahrheit suchen werden, nur eine kleine Parten bilden, die vielleicht nach wenigen Jahren nicht mehr seyn, und nach einigen Menschenaltern kaum von Geschichtschreibern genannt werden wird. Anstatt sich selbst für das, was sie sind, für Eine der vielen verschwundenen, gegenwärtigen, und künftigen Parteyen zu halten, und diesen ihren Brüdern dieselbigen Rechte mit sich selbst zuzugestehen, fordern sie vielmehr alle übrige Wahrheitsforscher, die gleiche, oder größere Geisteskräfte, und fast ohne Ausnahme mehr Kenntniß und Erfahrung besitzen, als sie, gleich überwundenen Feinden vor ihr Tribunal, werfen sich selbst zu Herren und Richtern, und zu welchen Richtern auf: nicht zu billigen und gerechten Richtern, die alle Parteyen und deren Gründe und Gegengründe ruhig anhören, reiflich prüfen, und dann erst einen Ausspruch thun, sondern zu eigenmächtigen Richtern, die alle Andersdenkende ungehört verdammen, und ihre Parteylichkeit durch ungestüme Geberden, durch unanständige Grobheiten, oder Schmähungen auch den Kurzsichtigsten offenbaren. Der gesunde Menschenverstand

sagte

sagte unter allen Völkern, und in allen Zeiten: daß Jemand nicht zugleich Partey und Richter seyn könne, oder seyn solle. Der wilde Sectengeist trat auch diese Wahrheit mit Füßen. Blinde Sectirer gestatteten Andern nie das gegen sich selbst, was sie sich gegen Andere herausgenommen hatten. Sie wollten richten, ohne sich selbst richten zu lassen. Wer dieses versuchte, wurde als Empörer, als ein hartnäckiger und strafwürdiger Feind der Wahrheit behandelt. Und doch entging keine Secte dem Richterstuhle des unerbittlichen Publicums. Einer Jeden wurde mit eben dem Maaße gemessen, womit sie Andern gemessen hatte.

Wenn herrschsüchtige Secten einige Jahre getobt haben, so erwecken sie immer einzelne muthige Freunde der Wahrheit, welche die schwachen Seiten derselben, oder ihre Πρωτα ψευδη aufdecken. Es ist kein Beyspiel, daß die stolzen Häupter, und die schwärmerischen Anhänger von Secten auch durch die bescheidensten, und gründlichsten Prüfungen ihrer Meinungen eines Bessern wären belehrt, oder je wären bewogen worden, ihre Irthümer anzuerkennen. Im Gegentheile werden Beiden ihre Paradoxa um desto theurer, je eigenthümlicher sie sind, und je mehr sie Widerspruch finden. Man setzt die bestrittenen Paradoxa viel umständlicher auseinander, und vertheidigt sie eifriger, als die wichtigsten Wahrheiten, welche man mit andern gemein hat. Die Behauptung

 und

und Uebertreibung von Paradoxen vermehren die Gegner und Gegenschriften, und diesen Gegnern stellt man immer neue Streiter, den Gegenschriften neue Schutzschriften entgegen. In kurzer Zeit wird das heilige Gebiet der Philosophie in einen allgemeinen Kampfplatz verkehrt, wo Schaaren von Kämpfern sich durch alle Arten von Künsten und Waffen niederzuwerfen suchen. Männer, welche Gerechtigkeit, Billigkeit, Friedfertigkeit, und Versöhnlichkeit üben, und lehren sollten, entehren sich selbst, und schaden andern durch die entgegengesetzten Untugenden. So lange das Publicum Geduld genug hat, diesem ärgerlichen Unwesen zuzusehen, so lange wird seine Aufmerksamkeit von allen übrigen wichtigen Untersuchungen abgeleitet, und vorzüglich auf die fast immer unbedeutenden Puncte hingezogen, die zwischen einer herrschenden Secte und ihren Gegnern streitig sind. So bald aber das Publicum ermüdet, so ziehen sich die Streiter von beiden Parteyen beschämt zurück. Die Ruhe wird ohne Unterhandlungen, und Friedensschlüsse hergestellt. Man wundert sich nach wenigen Jahren, daß man über solche Elendigkeiten habe streiten, und einem solchen Streit so lange habe zusehen können. Bis aber diese unausbleibliche Katastrophe erfolgt, stiften herrschsüchtige und lärmende Secten auch dadurch unsägliche Nachtheile, daß sie die ganze Philosophie in eine fürchterliche Polemik verwandeln: daß sie die öffentliche Aufmerksamkeit

von

von den wichtigsten Wahrheiten abziehen, und sie auf unbedeutenden, oder lächerlichen Streitfragen versammeln: daß sie Feindschaft, Rachgier, und Rechthaberey in sich selbst genährt, und in Andern entzündet haben.

Alle ächte Verehrer des Kantischen Nahmens haben es schon lange schmerzhaft empfunden, und zum Theil öffentlich bekannt, daß gerade die Beschränktesten, Unwissendsten, und Leidenschaftlichsten unter den Nahmensträgern des Königsbergischen Weltweisen sich durch eine unleidliche Arroganz, und durch einen bübischen Muthwillen gegen die verdienstvollesten Männer verabscheuungswürdig gemacht, und dadurch der Partey, zu welcher sie sich bekennen, einen unauslöschlichen Schandfleck angehängt haben. Wenn diese Arroganz, und dieser Muthwille in den letzten Zeiten etwas gemildert worden sind: so kann man dieses ganz allein dem laut werdenden Unwillen des ganzen vernünftigen, und gutgesinnten Publicums, noch mehr aber den verdienten Züchtigungen zuschreiben, welche die Arroganz, der Muthwille, die Unwissenheit, und die schimpflichen Widersprüche der vermeintlichen gelehrten Gewalthaber erfahren haben: welche Züchtigungen sie fühlen ließen, daß sie nichts weniger, als unverwundbar seyen. Menschen, welche sich zu Einer Partey bekennen, und blindlings Partey genommen haben, sind keiner ruhigen Ueberlegung fähig. Sonst müßten die jetzt Gestraften, und Gedemüthigten lange

vor

vor allen Züchtigungen wahrgenommen haben, daß nichts einer guten Sache bey Unbefangenen *), mehr schade, und eine schlechte Sache schneller verderbe, als die Insolenz, die offenbare Ungerechtigkeit, und die Schmähsucht ihrer Vertheidiger. Wenn die Kantische Philosophie reine Wahrheit enthält, so wird sie um desto eher Eingang finden, je bescheidener, und ruhiger ihre Lehrer sie vortragen, und je mehr diese Lehrer durch gründliche Gelehrsamkeit, durch schöne und lehrreiche Werke, und besonders durch einen untadelichen Wandel die Früchte zeigen, welche diese Philosophie hervorbringt. Enthält hingegen die Kantische Philosophie Täuschungen; so werden der Stolz, der Ungestüm, und die Schmähsucht ihrer Anhänger die Entlarvung, und den Fall derselben nicht allein nicht verhindern, sondern nur um desto mehr beschleunigen. Die Frage: ob die kritische Philosophie Wahrheit, oder Täuschung enthalte, ist noch unentschieden. Wenn eine solche Frage durch die Mehrheit der Stimmen entschieden werden könnte; so würde man sie schon als ausgemacht, und zwar zum Nachtheil der kritischen Philosophie, ausgemacht ansehen müssen. Die meisten und grösten Schriftsteller unserer Nation haben sich gegen die kritische Philosophie erklärt. Unter den Gelehrten, die weder eigentliche Philosophen, noch auch National-Schriftsteller sind, machen

*) Denn bey Eingenommenen findet gerade das Gegentheil Statt.

machen die Anhänger der kritischen Philosophie ein kleines, leicht aufzuzählendes Häuflein aus. Und wie unendlich selten endlich sind die Freunde der kritischen Philosophie unter den eigentlichen Geschäfftsmännern, und den Weltleuten in den Landescollegien, und an den Höfen? — Diese Thatsachen entscheiden im Grunde nichts für, oder wider den Werth der kritischen Philosophie. Allein sie müssen doch einen Jeden, der vor Parteyeifer nicht allen richtigen Gebrauch eines gesunden Verstandes verloren hat, auf folgende Resultate hinführen: daß diejenige Partey, welche nach der genauesten Untersuchung die Wahrheit der Kantischen Philosophie läugnet, oder bezweyfelt, eben so viel Recht hat, ihrer Ueberzeugung zu folgen, als ihre Gegner: besonders, da sich in jener viele durch Genie, Gelehrsamkeit, literarische und andere Verdienste berühmte, und geehrte Männer finden: daß der Streit beider Parteyen nicht durch Anmaaßungen, und Schmähungen, sondern allein durch Gründe, und fortgesetzte Untersuchungen entschieden werden könne: daß, so lange dieser Streit nicht ausgemacht ist, beide Parteyen einander brüderlich ertragen und bedenken müssen, daß nicht alle Menschen die Wahrheit auf demselbigen Wege, und in denselbigen Sätzen finden können, und sollen, und daß, wenn man in den wichtigsten letzten Schlüssen übereinstimmt, nicht so gar viel darauf ankommt, ob man dieselbigen Schlüsse aus der Erfah-

Erfahrung oder aus der Vernunft abgeleitet habe: daß aber diejenige Partey, welche sich durch andere Mittel, als durch Gründe, Vortheile zu verschaffen sucht, sich am meisten verdächtig macht, daß die Wahrheit nicht auf ihrer Seite sey: und daß, wenn eine Partey ohne Rücksicht auf die Talente, Kenntnisse, Verdienste und Untersuchungen der anders denkenden sich selbst im ausschließlichen Besitz der Wahrheit zu seyn glaubt, sie sich mehr anmaaßt, als ächte, und würdige Forscher der Wahrheit sich anmaaßen dürfen.

Zu einer vollkommnen Prüfung von einzelnen Meinungen, und ganzen Systemen gehört viel mehr, als die einseitige Auffassung und Unsuchung der Gründe, die für eine solche Meinung, oder ein solches System angeführt werden. Ein Jeder, dem es ernstlich darum zu thun ist, die Wahrheit zu finden, und sich selbst wegen der Art, wie er sie gesucht hat, gegen alle Vorwürfe zu sichern, muß nicht bloß die Gründe, sondern auch die Gegengründe von wichtigen Sätzen, nicht bloß Ein System mit allen seinen Beweisen, sondern die vornehmsten abweichenden Systeme mit gleicher Unpartеylichkeit, und Anstrengung prüfen. Wer sich in ein einziges System, besonders mit einem noch leeren und wenig geübten Kopfe hineinarbeitet, der ist in der grösten Gefahr, nicht so wohl durch die unwiderstehlichen Gründe seiner Urheber und Vertheidiger, als vielmehr durch die Neuheit, oder

Selt-

Seltsamkeit desselben, oder durch den Beyfall und Widerspruch, den es gefunden hat, gewonnen, und zwar unbemerkt gewonnen zu werden. So bald dieses geschehen ist, so wird der eingenommene Forscher nicht nur ungeneigt, sondern auch auf eine gewisse Art unfähig, die abweichenden Systeme mit gehöriger Sorgfalt zu untersuchen; denn ein eingenommener Geist nimmt, wie ein verdorbener Sinn, die Dinge nicht mehr so wahr, wie sie von gesunden Köpfen und Sinnen wahrgenommen werden. Die sicherste Probe, nach welcher man es erfahren kann, ob man sich für ein System bloß wegen der Stärke seiner Beweise, und nicht aus andern Ursachen entschieden habe, ist diese, daß man die Prüfungen oder Widerlegungen desselben, oder andere abweichende Systeme ohne inneres Gegenstreben, und bemerkbaren Widerwillen mit gleichem Eifer, und gleicher Wißbegierde, wie das angenommene, durchzudenken im Stande ist. Wenn man sich aber auch das Zeugniß geben kann, daß man ein System mit der möglichsten Unbefangenheit erforscht, und es nicht bloß vou den günstigen Seiten, von welchen es vorgestellt wird, untersucht, sondern auch seine Schwächen zu entdecken sich bemüht hat; so ist es dennoch gut, die abweichenden, oder widersprechenden Systeme zu prüfen. Selbst der Scharfsinnigste sieht nicht alles allein, und auf einmahl. Indem man aber andere abweichende Systeme durchforscht, findet man vieles,

les, oder wird auf vieles hingeleitet, was man aus eigenen Kräften, und ohne fremde Veranlassung nie gefunden hätte. Diejenigen, die nur Ein System kennen, und dieses System gleichsam in Masse von Andern angenommen haben, verhalten sich zu solchen Denkern, welche alle, oder doch viele wichtige Systeme verglichen, und nach dieser Vergleichung allmählig durch eigenes Nachdenken zu ihren Ueberzeugungen über die wichtigsten Gegenstände gelangt sind, wie Personen, die ihre Heimath nie verlassen, sich zu solchen verhalten, welche viele Länder und Völker gesehen und beobachtet haben. Unerfahrne denken entweder nicht daran, daß die Menschen sich anderswo anders nähren und kleiden, anders wohnen, sich ergötzen und beschäfftigen, andere Religionen, Regierungsformen, Sitten und Gebräuche haben; oder wenn sie hören und sehen, daß dieses alles in einzelnen Menschen und ganzen Völkern verschieden sey, so erstaunen sie darüber, daß solche verderbliche, oder ungereimte und lächerliche Trachten, Nahrungsmittel, Sitten, Gebräuche, Meinungen, u. s. w. Statt finden können. Auf eben die Art sind einseitige Systematiker, und Sectirer entweder überzeugt, daß alle übrige vernünftige Menschen eben so denken, und denken müssen, als sie; oder wenn sie finden, daß Andere ihnen widersprechen, oder von ihnen abweichen, so können sie sich über die Unvernunft, oder die Seichtigkeit, oder die Hart-

nächig-

näckigkeit von Andersdenkenden nicht genug wundern. Sollten unter meinen jüngern, noch bildsamen Lesern Einige seyn, die auf die oben beschriebene Art von irgend einer Sirene unter den Systemen der alten und neuen Zeit bezaubert und gefangen worden; so rathe ich ihnen, wenn anders der Sinn für Wahrheit in ihnen noch nicht ganz erstorben, oder getödtet worden ist, das Versäumte nachzuhohlen, und ihr mehr angenommenes, als geprüftes System mit aller der Unbefangenheit, deren sie fähig sind, gegen andere widersprechende, oder verwandte Systeme zu halten. Eine der vornehmsten Absichten des gegenwärtigen Buchs besteht darin, ihnen diese Arbeit dadurch zu erleichtern, daß ich ihnen den Kern aller merkwürdigen Systeme sammt Gründen, und Gegengründen vorlege, und sie zugleich mit den Werken vieler großen Denker, und Schriftsteller bekannt mache, deren Nahmen sie weder von ihren Lehrern gehört, noch in ihren Schul- und Sectenschriften gelesen haben. Neben dieser Absicht hoffe ich noch eine andere zu erreichen: nämlich die Aufmerksamkeit mancher Leser von unfruchtbaren Grübeleyen, und Streitfragen abzulenken, und auf andere Gegenstände, und Untersuchungen hinzuführen, die für die Bildung unsers Geistes, und Herzens von der äußersten Wichtigkeit sind.

Ich habe in dieser Schrift sehr oft meine Gedanken mit den Worten von Andern vorgetragen, oder Andere statt meiner reden lassen.

 Ich

Ich that dieses in manchen Fällen deßwegen, damit das Gesagte, wenn auch nicht durch das Ansehen, wenigstens durch das Zeitalter der redenden Person ein größeres Gewicht erhielte, indem man gar nicht voraussetzen kann, daß längst verstorbene Schriftsteller auf später entstandene Denkarten und Meinungen feindselig, oder parteyisch haben anspielen wollen, welches man mir vielleicht vorgeworfen haben würde, wenn ich in meinem eigenen Nahmen geredet hätte. Am häufigsten aber habe ich die Gedanken berühmter Schriftsteller der alten und neuen Zeit in der Absicht angeführt, um meine jüngern Leser mit den Werken der großen Männer der Vorzeit desto vertrauter zu machen, und ihnen die Begierde einzuflößen, diese unsterblichen Werke zu lesen, welche alle philosophische Modeschriften der letzten Jahre ohne Ausnahme überleben werden. Wer im Denken geübt, und Geistesarbeiten zu schätzen fähig ist, der wird bald bemerken, daß nur derjenige die meisten von mir angezogenen Stellen auszuheben fähig war, welcher die darin enthaltenen Beobachtungen, und Gedanken vorher selbst gemacht, und gedacht hatte.

Der Entwurf des gegenwärtigen Werks war schon vollendet, und ein Theil desselben ausgearbeitet, als mir Garvens Einleitung in seine Uebersetzung der Ethik des Aristoteles, oder die Uebersicht der ersten Principien der Moral zu Gesichte kam. Weil ich meines vortreff-

lichen

lichen, nun verstorbenen Freundes Schrift der meinigen näher verwandt glaubte, als sie wirklich ist, so legte ich sie mit Fleiß so lange zur Seite, bis ich mit meiner Arbeit ganz fertig war, damit ich nicht in dem eigenthümlichen Gange meiner Untersuchungen gestört, oder den Ton eines Widerlegers anzunehmen versucht würde. Nach vollbrachter Arbeit fühlte ich mit inniger Wehmuth schon auf den ersten Seiten der letzten philosophischen Schrift des unvergeßlichen Garve, daß der Geist des Verfassers durch die anhaltenden Leiden des Cörpers mehr, als sonst, geschwächt und niedergedrückt war. Die Absätze der Meditationen sind in der Uebersicht kürzer, oder wenn man ein anderes Bild will, der Faden der Meditation ist öfter abgerissen, und der Blick weniger umfassend, als in den früheren Werken desselbigen Weltweisen. Garve hatte vorzüglich die ältern Systeme nie tief genug erforscht, um sie richtig und vollständig darstellen und beurtheilen zu können; und fast scheint es, als wenn die Kenntniß der Griechischen Systeme, welche er in besseren Zeiten hatte, in den letzten Leidensjahren merklich verdunkelt worden wäre. Garvens Schilderungen der merkwürdigsten Systeme der Ethik verdienen daher auch mehr glückliche Ansichten, als treue Zeichnungen genannt zu werden. Aus diesem Grunde hat die Einleitung in die übersetzte Ethik des Aristoteles mir gar keinen Anlaß gegeben, in dem Texte meines Werkes

 irgend

irgend etwas zu ändern. Nur zu den Noten habe ich nach Anleitung Garvischer Bemerkungen hin und wieder Zusätze gemacht.

Ich hatte Anfangs die Absicht, das gegenwärtige Buch ohne Vorsetzung meines Nahmens herauszugeben, weil ich glaubte, daß es alsdann unparteyischer würde beurtheilt werden. Von diesem Gedanken bin ich in der Folge aus mehrern Gründen zurückgekommen. Ich theile meinen ersten Vorsatz bloß deßwegen mit, damit meine Leser sich nicht wundern, wenn meiner angewandten Aufmerksamkeit ungeachtet irgendwo eine Wendung sollte stehen geblieben seyn, welche ich als anonymischer Schriftsteller gebraucht hatte.

Inhalt.

Inhalt.

Sechster

Sechster Abschnitt.

Vergleichung so wohl der Ethik der Alten, und Neuern, als ihrer Methoden.

Siebenter Abschnitt.

Vorschläge, und fromme Wünsche über die Gränzen, oder den Inhalt der Ethik: über die Art, diese Wissenschaft mit dem grösten Nutzen vorzutragen: endlich über die Beschaffenheit ihrer Lehrer, und Jünger.

Erster

Erster Abschnitt.

Gibt es eine Kunst oder Wissenschaft des Lebens?

Die Beobachtung und Kenntniß des Menschen ist, wenigstens in Europa, so alt, als der Mensch selbst, oder doch älter, als alle Geschichte. Keine Denkmähler oder Ueberlieferungen geben den Zeitpunct an, wo unter den Völkern unsers Erdtheils die Begriffe der vornehmsten Bestandtheile, Kräfte, Thätigkeiten und Veränderungen des Menschen zuerst wären geschaffen und bezeichnet worden. In den unbekannten Zeiten, in welchen man die Worte, Leib und Seele: empfinden und denken: Schönheit und Häßlichkeit: Theilnehmung, Mitleiden und Mitfreude: Schaam, Ekel und Wohlstand: Gedächtniß oder Erinnerungsvermögen und Einbildungskraft: Verstand, Vernunft, Witz und Mutterwitz: wollen, begehren und verabscheuen: Gemüthsbewegungen, Haß, Freude, Traurigkeit, Zorn, Rache u. s. w.: Tugend und Laster, Mäßigkeit, Keuschheit, Muth, Standhaftigkeit, Klugheit u. s. w.: Recht und Unrecht, Verdienst und Schuld, Glückseligkeit und Elend u. s. w. sammt den ihnen entsprechenden Begriffen bildete, und in den Schatz der Volkssprache und gemeinen Erkenntniß niederlegte, in diesen unbekannten Zeiten hatte man den Menschen schon von vielen Seiten beobachtet und ken-

nen gelernt.[1]) Von gleichem Alter mit dieser gemeinen Beobachtung und Kenntniß des Menschen war eine gewisse Weisheits- oder Klugheitslehre, indem eben die gesunde Vernunft, oder eben der gesunde Verstand, welcher gutorganisirte Menschen erweckt hatte, sich selbst und Andere zu beobachten, sie gleichsam unwillkührlich veranläßte, aus den über die verschiedenen Arten von Gütern

1) Es ist hier nicht der Ort, die seit Jahrtausenden aufgeworfene und noch immer streitige Frage von einer ursprünglichen und erblichen Ungleichheit der Nationen, nicht nur in Rücksicht auf die Farbe und Bildung des Cörpers, sondern auch auf Anlagen des Geistes und Herzens zu entscheiden. Es scheint mir schwer zu glauben, daß Völker, deren Sprachen so unvollkommen sind, als z. B. die Californische von dem P. Begert geschildert wird, mit den cultivirten Bewohnern unsers Erdtheils, aus gleichem Stoffe geschaffen seyen. "Man sucht, sagt der eben genannte Missionär, in seinen Nachrichten von Californien, S. 178. umsonst in dem Waicurischen Wörterbuche z. E. folgende Worte: Leben, Tod, Wetter, Zeit, Kälte, Hitze, Welt, Regen, Verstand, Wille, Gedächtniß, Erkenntniß, Ehre, Ehrbarkeit, Trost, Friede, Streit, Glied, Freude, Zumuthung, Gemüth, Freund, Freundschaft, Wahrheit, Schaamhaftigkeit, Feindschaft, Glauben, Liebe, Hoffnung, Verlangen, Begierde, Haß, Zorn, Dankbarkeit, Geduld, Sanftmuth, Neid, Fleiß, Tugend, Laster, Schönheit, Gestalt, Krankheit, Gefahr, Furcht, Gelegenheit, Sache, Mehr, Strafe, Zweyfel, Knecht, Herr, Jungfrau, Urtheil, Argwohn, Glück, glückselig, verständig, verschämt, ehrbar, klug, mäßig, fromm, gehorsam, reich, arm, jung, alt, angenehm, lieblich, freundlich, halb, geschwind, tief, rund, zufrieden, grüßen, danksagen, strafen, schweigen, spatzieren, klagen, anbeten, zweifeln, kaufen, schmeicheln, liebkosen, verfolgen, wohnen, schmausen, sich einbilden, müssiggehen, beleidigen, trösten, leben, und tausend dergleichen mehr, und überhaupt alle Substantiva, die im Deutschen auf heit, keit, niß, ung und schaft sich endigen.

Gütern und Uebeln, von Vorzügen und Gebrechen, von Handlungsarten und Lagen, angestellten Beobachtungen, Regeln für das wirkliche Leben abzuziehen. So wenig es eine Zeit gab, wo man nicht Mäßigkeit im Genusse, Muth und Standhaftigkeit in Leiden und Gefahren, Vorsicht und Klugheit im Handeln, Bescheidenheit, Freundlichkeit, Aufrichtigkeit und Wohlthätigkeit, oder deren Gegentheile gekannt; eben so wenig gab es eine Zeit, wo man nicht jene Vorzüge Andern empfohlen und selbst zu erwerben gesucht, oder vor den entgegengesetzten Gebrechen gewarnt, und sie selbst zu vermeiden sich bestrebt hätte.

Die gemeine Menschenkenntniß und Weisheitslehre, welche man von undenklichen Zeiten her unter allen großen europäischen Völkern lange vor der Entstehung oder Einführung von schönen Künsten und nützlichen Wissenschaften fand, fingen vor ungefähr drittehalb tausend Jahren an, sich zuerst unter den Griechen zu eigentlichen Wissenschaften auszubilden. Dieß geschah, als glücklich geborne Männer sich vorsetzten, die Beobachtung und Erforschung des Menschen, und der den Menschen umgebenden Natur zu ihrer einzigen, oder Einer ihrer vornehmsten Beschäftigungen zu machen: als eben diese Männer nicht bloß selbst beobachteten und nachdachten, sondern auch die Wahrnehmungen und Gedanken Anderer sammelten, und beide in ein zusammenhängendes Ganzes zu ordnen versuchten: als man nicht bloß Acht gab, was wirklich war, oder geschah, sondern auch die Ursachen und Entstehungsart wirklicher Dinge zu erforschen trachtete; als man endlich seine Erfahrungen und Untersuchungen entweder in Schriften vortrug, oder auch Freunden und Schülern in der Absicht mittheilte, daß sie dieselben erhalten und vermehren möchten.

Die ersten Anfänge der wissenschaftlichen Menschenkunde und Weisheitslehre unter den Griechen waren

eben so dürftig, als die ersten Elemente der wissenschaftlichen Naturlehre. Wenn die ältesten Joniker, Eleatiker, Pythagoreer und deren Zeitgenossen von der Entstehung des menschlichen Geschlechts, von dem Ursprunge und der Natur der menschlichen Seelen, oder von den Schicksalen derselben nach dem Tode redeten; so brachten sie nicht weniger leere und seltsame Träumereyen vor, als wenn sie von den Grundursachen und Grundstoffen der Dinge, von der Entstehung und dem Untergange der Welten, von der Größe, den Ordnungen und Bewegungen der himmlischen Cörper, oder von den wichtigsten Erscheinungen in der Luft, und auf der Erde handelten. Dieß Verhältniß der Menschenkunde und Weisheitslehre zur Physik dauerte nur wenige Menschenalter fort. Die erstern Wissenschaften gewannen sehr bald vor der letzten einen großen Vorsprung, und diese Ueberlegenheit behaupteten sie auch bis auf die fast gänzliche Vernichtung aller ächten Kunst und Wissenschaft unter den Griechen und Römern. Welcher nicht ganz geistlose und herzlose Mann oder Jüngling bleibt auch jetzt ungerührt, wenn er in den Denkwürdigkeiten des Xenophon, oder in den Gesprächen des Plato, den, wie von einer Gottheit begeisterten, Sokrates über die heiligen ungeschriebenen Gesetze, über die bewundernswürdige Einrichtung der menschlichen Natur, über die Vorzüge des Menschen vor den Thieren, über die Glückseligkeit und Freyheit des Tugendhaften, oder das Elend und die Knechtschaft des Lasterhaften, über die Vortheile der Mäßigkeit im Genuß, und die schrecklichen Folgen einer jeden Unmäßigkeit, über Freundschaft, Feindesliebe, Tod und Unsterblichkeit reden hört! Wer hingegen kann sich des Mitleidens oder Lächelns enthalten, wenn er die Gedanken eben dieses Sokrates über Dämonen, Vorbedeutungen und Weissagungen, oder die Meinungen der gleichzeitigen und nachfolgenden Physiker über

über Grundursachen, Elemente, Welten, Gestirne und die wichtigsten Erscheinungen der sublunarischen Natur liest? Dasselbige Mißverhältniß zwischen der Menschenkunde und Weisheitslehre der Alten, und zwischen ihrer Naturwissenschaft springt auf allen Seiten in die Augen, wenn man die Werke der letzten großen philosophischen Schriftsteller, eines Cicero, Seneca, Epiktet und Antonin in die Hände nimmt, und die Verfasser derselben zuerst als Menschenkenner und Weisheitslehrer, und dann als Naturkundige prüft, und mit einander vergleicht. In der ersten Eigenschaft kann man nicht umhin, sie zu bewundern; in der andern ist es genug, wenn man sich einer gewissen Geringschätzung erwehrt. Höchst merkwürdig ist es, daß die vornehmsten Systeme der Menschenkenntniß und Lebenswissenschaft unter den Griechen beynahe um dieselbige Zeit entstanden, und daß diese Systeme auf eine gewisse Art gleich nach ihrer Entstehung auch ihre Vollendung erreichten. Natürlich gingen die Systeme der Weisheitslehre aus den Theorien über die Natur des Menschen hervor; und waren also auch eben so verschieden, als diese. Der Hauptsysteme waren drey: das der Selbstsucht und des Genusses, besonders des sinnlichen Genusses: das der uneigennützigen Tugend, und einer auf Tugend allein, oder vorzüglich erbauten Glückseligkeit: und dann endlich das einer schwärmerischen, alles Cörperliche verachtenden, und von allem Sinnlichen abziehenden Speculation. Wenn man zu diesen Systemen die Denkarten der Skeptiker und der neuen Akademie hinzufügt; so hat man im Wesentlichen die Theorien der Alten über die menschliche Natur, und über die Kunst zu leben erschöpft. Ein jedes der genannten Systeme wurde in einer Reihe von sechs bis sieben Jahrhunderten bald mehr, oder weniger angezogen, bald mehr oder weniger abgespannt; und dieses Anziehen oder Abspannen brachte mehrere

strengere oder mildere Nebensysteme hervor. Auch änderte jedes System mehrmahl seinen Nahmen, und machte bald mehr oder weniger Glück. Nach ihren letzten Verwandlungen, und gleichsam Consolidirungen bestanden die Hauptsysteme der griechischen Menschenkunde und Weisheitslehre ihres unaufhörlichen Streits ungeachtet Jahrhunderte lang neben einander, und wurden in derselbigen Stadt, ein jedes an demselbigen Platz, und unter demselbigen Nahmen fortgelehrt. Die Lehrer und Jünger eines jeden Systems machten einen gelehrten Orden aus, der genauer zusammenhing, als die meisten weltlichen und geistlichen Orden des Christenthums. Unter den Griechen und Römern waren die denkenden Männer höchst selten, welche Selbstständigkeit genug hatten, wie **Lucian**, alles zu prüfen, und nur das Gute zu behalten. Die gebildeten Männer und Jünglinge erwählten nach der Verschiedenheit ihrer Denk- und Gemüthsart Eins der herrschenden Systeme, um diesem ausschließlich anzuhängen. Doch muß man nicht glauben, als wenn die griechischen und römischen Philosophen dem Rechte des eigenen Denkens entsagt, und blindlings auf die Worte eines Meisters geschworen hätten. **Seneca, Epiktet** und **Antonin** zum Beyspiel waren alle drey **Stoiker**. Allein keiner nahm deßwegen alle Meinungen und Thorheiten der ersten Urheber des Stoicismus an. Ein jeder dieser drey Männer hielt sich besonders an solche Grundsätze der stoischen Philosophie, die mit seiner Sinnes- und Gemüthsart am meisten übereinstimmten: führte diese auf seine eigene Art aus, und wendete sie auf seine eigene Art an. Die Hauptsysteme der griechischen Ethik sanken nicht eher, als bis Sittenverderbniß und Despotismus alle schöne Künste, und alle übrige nützliche Wissenschaften verzehrt hatten. Die Systeme der groben Selbstsucht, und der überstrengen Tugend verschwanden zuerst. Die Systeme der milderen Tugend

gend und der hyperphysischen Entsinnlichung des Menschen erhielten sich zwar unter den Trümmern des zusammenstürzenden römischen Reichs; allein auch sie wurden gänzlich verunstaltet, und vom Anfange des dritten Jahrhunderts an, handwerksmäßig gelehrt und gelernt. Die durch Laster und Dienstbarkeit entnervten Griechen und Römer hatten weder Kraft noch Muth mehr, selbst nach Wahrheit zu forschen. Sie setzten vielmehr ihr größtes Verdienst, und ihren einzigen Ruhm darein, gerade so, wie der von ihnen gewählte Führer, zu denken. Diejenigen, welche dem Plato folgten, glaubten vom Plato, und die Anhänger des Aristoteles glaubten von dem letztern Weltweisen, daß der Eine, oder der Andere die Wahrheit ganz allein, und auch ganz vollständig gesehen habe. Man hielt es für Thorheit oder für Verbrechen, weiter, als diese großen Lehrer der Weisheit, vordringen, oder gar von ihnen abweichen zu wollen. Man prüfte nicht mehr die Wahrheit der Meinungen großer Männer, sondern bloß den Sinn der zweydeutigen Stellen ihrer Schriften. Es entstanden Secten von Auslegern, wie es sonst Secten von Weltweisen gegeben hatte. Man vergesse nicht, daß die Griechen und Römer erst im Zustande ihrer schimpflichsten Erniedrigung so tief fielen, um sich mit ganzer Seele einem einzigen Führer zu übergeben, und für die vermeintliche richtige Auslegung der dunklen Stellen seiner Schriften Leib und Leben zu lassen.

Wenn man die mitgetheilten Resultate der Geschichte der griechischen Ethik mit den Veränderungen eben dieser Wissenschaft in dem Zeitraume der neuern Cultur vergleicht; so entdeckt man bald, daß die Menschenkunde und die Lebens-Wissenschaft in den letzten drey Jahrhunderten ganz andere Schicksale gehabt haben, als im Alterthume. Im sechszehnten Jahrhundert

brachte es mehr Ruhm, einen mehr oder weniger ausführlichen Abriß der Aristotelischen Ethik zu liefern, als dem Aristoteles alle seine ethischen Schriften gebracht hatten. Die berühmtesten Wiederhersteller der Aristotelischen Ethik impften entweder diese auf den Dekalog, oder eine christlich-jüdische Sittenlehre ein, oder sie legten auch die Aristotelische Ethik zum Grunde, und durchwebten dieselbe mit Stoischen, Platonischen, oder christlichen Lehren. Das Erste that z. B. Melanchton [2]), das Andere Franz Piccolomini [3]): zwey Männer, deren Schriften mehr gelesen und öfter gedruckt wurden, als die Werke der berühmtesten moralischen Schriftsteller der beiden letzten Jahrhunderte. In der letzten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts waren Montagne und Charron die Ersten, welche sich über die Schul-Philosophie hinaus schwangen, ein tiefes Studium der Alten mit einem eben so tiefen Studio des Menschen verknüpften, und ihre Zeitgenossen durch neue und kühne Beobachtungen und Untersuchungen in Erstaunen setzten. Dessen ungeachtet herrschte die Aristotelische Ethik im siebenzehnten, wie im sechszehnten Jahrhunderte in den Schulen fort, und ihre Herrschaft wurde wenig oder gar nicht durch die Versuche mehrerer großer Männer erschüttert, die Stoische und Epikurische Philosophie zu erneuern. Mit der Vervollkommnung der Französischen und Englischen Sprache und der allgemeineren Cultur der höheren Stände bildete sich in der letzten

2) In seinen Elementis Ethicae doctrinae, die ein höchst unvollkommener Auszug aus der Aristotelischen Ethik sind. Das zweyte Buch enthält fast lauter casuistische Fragen, nicht sowohl aus der Ethik, als aus dem Naturrechte, dem kanonischen Rechte, der heiligen Geschichte u. s. w.

3) In seiner Vniuersa philosophia de moribus in decem gradus redacta. Venetiis 1594. in folio. Die Vorrede ist von 1583.

letzten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts eine von der Schulweisheit ganz verschiedene und unabhängige Menschenkunde und Lebenswissenschaft aus. Die Schulgelehrten bekümmerten sich eine Zeitlang eben so wenig um die Kenntnisse und Arbeiten der höheren Stände, als diese auf die Grübeleyen oder das Geschreibsel der Schulgelehrten Rücksicht nahmen. Eine Folge davon war, daß sich in den oberen Regionen der menschlichen Gesellschaft schon lange ein Licht verbreitet hatte, während daß die mittleren und untern Volksklassen noch immer mit dicker Finsterniß bedeckt waren. Es gehört zu den größten Vorzügen des gegenwärtigen Jahrhunderts, daß die Gelehrten und Schriftsteller von Profession sich allmählig von den Fesseln eines Schulsystems losmachten: daß sie nicht bloß in dem Staube oder in den dunklen Kerkern der Schule lebten, daß sie ihr Wissen nicht einzig und allein aus dem Munde ihrer Lehrer, oder aus meistens schlechten Büchern schöpften, sondern Welt- und Menschenkenntniß mit ächter Gelehrsamkeit zu verbinden anfingen, und eben deßwegen auch die Beobachtungen und Gedanken solcher Männer begierig aufsuchten, die nicht zum gelehrten Stande gehörten. Die gelehrte Welt und die große Welt, die sich sonst beynahe ohne alle Berührung in verschiedenen Bahnen und Richtungen fortbewegt hatten, fingen an, mächtig auf einander zu wirken. Die Menschenkunde und Lebenswissenschaft erhielten in unserem Jahrhundert einen größern Zuwachs, als in irgend einem der vorhergehenden Jahrhunderte. Man ermunterte, ergänzte, bereicherte alle alte oder veraltete Systeme, und erfand neue, oder stellte wenigstens die alten in neuen Gestalten dar. Unter allen diesen erneuerten oder umgeschaffenen und neuen Systemen aber erhielt kein einziges eine solche Ausbreitung, einen solchen Ruhm, und eine so ehrwürdige Dauer, als worauf die Systeme der griechischen

Ethik stolz seyn konnten. Die glücklichsten fanden nicht einmahl in dem Vaterlande ihrer Erfinder einen allgemeinen Eingang, und starben entweder schon vor ihren Urhebern wieder ab, oder überlebten sie wenigstens nur eine kurze Zeit.[4] Andere kamen beynahe nur zur Kenntniß der eigentlichen Gelehrten, und wurden von Anbeginn an gleichsam durch eine allgemeine Reclamation verworfen.[5] Das Wahre und Falsche, das Gute und Schlechte waren in einem unaufhörlichen Kampfe, und bisweilen schien es sogar, als wenn beide in eine chaotische Mischung zusammen fließen wollten. Es gab Zeiten und Länder, wo der Irthum über die Wahrheit, die Vertheidiger des Lasters, über die Freunde der Tugend einen entscheidenden Sieg davon trugen. Auch diese Siege waren schnell vorübergehend. Die Ueberwinder wurden in kurzer Zeit selbst wieder zu Boden geschlagen. Bey allen diesen scheinbaren Revolutionen oder scheinbaren Anarchie konnte man es kaum verkennen, daß der Genius des Jahrhundertes bis nahe an den Ausgang desselben eine je länger, je mehr sichtbare Widersetzlichkeit gegen Sectirerey sowohl, als gegen Intoleranz und feindselige Verfolgungen äußerte.

Man mag aber die Erweiterung der Menschenkunde und Lebenswissenschaft so groß annehmen, als man will; so stehen sie doch unläugbar in gar keinem Verhältnisse mit den Erweiterungen, welche die Naturlehre, die Naturgeschichte und die Chemie erhalten haben; oder um mich vielleicht noch bestimmter auszudrücken, so ist die Ethik

4) Die Systeme von Thomasius, Wolf, Hutcheson, Mandeville u. s. w.

5) Die Systeme von Samuel Klarke, von Wollaston u. s. w. Garve erweist diesen Systemen in der Einleitung zur übersetzten Ethik des Aristoteles zu viel Ehre, S. 169. 175.

Ethik der neuern Zeit lange nicht um so viele Grade über die Ethik der alten erhaben, als es die neuere Naturlehre, Naturgeschichte und Chemie über eben diese Wissenschaften im Alterthume sind. [6]) — Wird es dann, so fragen gewiß die meisten meiner Leser, dem Menschen um so vieles schwerer, sich selbst richtig zu beobachten, und seiner Natur und Bestimmung gemäß zu leiten und zu vervollkommnen, als die auf ihn wirkende und seiner Gewalt unterworfene Cörperwelt zu erforschen, zu entwickeln und zu verschönern? — Dieß muß allerdings der Fall seyn. In der Physik, Naturhistorie und Chemie sind freylich auch jetzt manche streitige und noch mehr dunkle Punkte, und werden immer bleiben. Allein in einer jeden dieser Wissenschaften findet sich auch eine große Masse von Wahrnehmungen und Erfahrungswahrheiten, über welche kein Streit mehr Statt hat. In unserer Menschenkunde und Lebenswisschaft hingegen sucht man nach solchen ausgemachten oder unbestrittenen Sätzen vergebens. Hier ist alles so voll von Dunkelheit und Verwirrung, daß beynahe einem jeden angeblichen Facto eine andere Erfahrung, einem jeden Lehrsatze eine andere Meinung mit gleichen oder ähnlichen Ansprüchen gegenüber steht. Man kann jetzt mit eben so großem oder vielleicht noch größerem Rechte, als jemahls, fragen, ob es denn eine solche Wissenschaft wirklich gebe, dergleichen die Alten gewöhnlich Ethik, häufig aber auch Kunst, oder Wissenschaft des Lebens, Weisheits-

6) So dachte auch Maupertuis. Man sehe den Essai de philosophie morale attribué à Ms. de Maupertuis. à Leyde 1751. p. 16. En comparant ce, qu'ils ont decouvert dans les autres sciences, avec les excellens Préceptes, qu'ils nous ont laissés pour nous rendre heureux, on s'etonnera de voir, combien leurs Progrès ont été plus grands dans cette science, que dans toutes les autres.

Weisheits- oder Klugheitslehre, und die Neueren Moral oder Sittenlehre und Tugendlehre nannten [7])? was diese Wissenschaft enthalten, wie sie geordnet und vorgetragen werden solle, ob sie jemahls einen erweislichen Nutzen gestiftet habe, und welchen Nutzen man von ihr erwarten könne, wenn sie auf eine richtige Kenntniß der menschlichen Natur gebaut, und zu einer Hüterinn, Begleiterinn, und Vollenderinn derselben erhoben werde [8])?

Theophrast

7) Sext. Emp. adv. Ethic. IX. §. 110. u. 168. redet von der Kunst und Wissenschaft des Lebens, welche die Dogmatiker gefunden zu haben glaubten, und welche sie Klugheit zu nennen, oder in Klugheit zu setzen pflegten: παρο και επιστημην τινα περι τον βιον ειναι λεγουσιν την φρονησιν, διακριτικην μεν ουσαν των τε αγαθων και κακων, περιποιητικην δε της ευδαιμονιας. . . . §. 168. επαγγελλονται γαρ τεχνην τινα περι τον βιον παραδωσειν. . . . οἱ, δε στωικοι και αντικρυς φασι, την φρονησιν, επιστημην ουσαν αγαθων και κακων και ουδετερων, τεχνην ὑπαρχειν περι τον βιον. Cicer. de fin. honor. I. c. 13. ex sententia Epicuri: "Sic *sapientia*, quae *ars viuendi* putanda est, nunc expetitur, quod est tanquam artifex conquirendae, et comparandae voluptatis. n. IV. c. 7. ex sententia veteris Academiae: "Ad hanc rem aiunt artes quoque requisitas, quae naturam adiuuarent: in quibus ea numeretur in primis, quae est *viuendi ars*, vt tueatur, quod a natura datum sit: quod desit, acquirat.

8) Von den Weltweisen der alten Academie: Cicer. de Fin. IV. I. c. Sed cum sapientiam totius hominis custodem, et procuratricem esse vellent, quae esset naturae comes et adiutrix, hoc sapientiae munus esse dicebant, vt eum tueretur, qui constaret ex animo, et corpore: in vtroque iuuaret eum, et contineret. und c. 13. Huic est sapientia similis. Non enim ipsa genuit hominem, sed accepit a natura inchoatum. Hanc intuens debet institutum illud quasi signum absoluere.

Theophrast machte der Natur darüber Vorwürfe, daß ihr Liebling, der Mensch, erst alsdann zu leben, oder die Kunst des Lebens zu lernen anfange, wann er von dem Schauplatze des Lebens bald abtreten müsse. [9]) Ist es nicht noch viel trauriger, daß man nach drittehalb tausendjährigen Forschungen der größten Geister fragen muß, ob eine Kunst des Lebens vorhanden, und wie sie beschaffen sey?

Man glaube ja nicht, daß ich an einer Wissenschaft des Lebens zweyfle oder verzweyfle, um durch ein Paradoxon Aufsehen zu erregen. Paradoxanomie verzeihe ich jungen Leuten, weil sie sich entweder zu wenig kennen, um zu bemerken, daß sie durch eine heimliche Eitelkeit zu gewagten Meinungen angetrieben werden, oder weil sie hoffen, durch neue Behauptungen ein günstiges Vorurtheil für ihre Talente zu erwecken, ohne bey ihrem geringen Ansehn Schaden zu stiften. In Männern hingegen von gesetztem, und noch mehr von sinkendem Alter beklage ich, oder verachte, und verabscheue sogar den Schein von Paradoxomanie. Ich beklagte sie bloß, wenn sie, wie es nicht selten geschieht, die Wirkung einer natürlichen Schiefheit oder Verkehrtheit des Kopfs und des Herzens ist. Ich verachte sie, wenn sie aus dem Mangel von wahrer Geisteskraft und dem geheimen Gefühle dieses Mangels entsteht: wenn seltsame Meinungen der Deckmantel einer kläglichen Geistesblöße, oder der Unfähigkeit

9) Diog. Läert. V. §. 41. ἡμεις γαρ ὁ ποτ' αρχομεθα ζην τοτ' αποθνησκομεν. und Cic. Tusc. Quaest. III. 28. Theophrastus autem moriens accusasse naturam dicitur, quod coruis et cornicibus vitam diuturnam, quorum id nihil interesset: hominibus, quorum maxime interfuisset, tam exiguam vitam dedisset: quorum si aetas potuisset esse longinquior, futurum fuisse, vt, omnibus perfectis artibus, omni doctrina hominum vita erudiretur. Querebatur igitur, se tum, cum illa videre coepisset, exstingui.

fähigkeit werden sollen, die menschliche Erkenntniß mit neuen Beobachtungen und Wahrheiten zu bereichern. Ich verabscheue sie endlich, wenn die Urheber von paradoxen Sätzen voraussehen, oder bey der geringsten Ueberlegung voraussehen könnten, daß sie durch ihre Neuerungen, Zeitgenossen und Nachkommen verwirren, und manchen Menschen Ruhe, Glück und Tugend rauben werden; wenn sie nichts desto weniger die Brände ihrer Paradoxen mit dem möglichst großen Geräusch nach allen Seiten hin auswerfen, um durch die daher entstehende Feuersbrunst eine Zeitlang beleuchtet zu werden. Ich sage mit Fleiß, eine Zeitlang. Man durchlaufe die ganze alte und neue Geschichte, und man wird finden, daß bloße Paradoxoma nie wahren und dauernden Ruhm gebracht habe. Wo ist das Rühmlein der Paradoxen der alten Sophisten, der Stoiker, der Skeptiker, oder eines Spinoza und Hobbes hingeschwunden? Die Fackel der Erfahrung und der gesunden Vernunft hat alle diese Irlichter nach einem kurzen blendenden Schein auf ewige Zeiten ausgelöscht. — Ich würde mich schämen, die Miene des Zweyfels an dem Daseyn einer Lebenswissenschaft anzunehmen, wenn ich keine andere Gründe meines Zweyfels vorbringen könnte, als womit die Skeptiker spielten. Sollte bloß deßwegen keine Wissenschaft des Lebens vorhanden seyn, weil die dogmatischen Weltweisen alle Dinge in Güter, Uebel und gleichgültige Dinge, nicht aber in gleichgültige und nicht gleichgültige, und die letzteren wieder in Güter und Uebel eintheilten [10]? weil sie nur die Beschaffenheiten, und nicht das innere Wesen des Guten angaben [11]; weil die Meinungen über das höchste Gut getheilt sind, und man entweder alle, oder keine derselben annehmen müsse [12]; weil endlich

10) Sext. adv. Ethic. IX. §. 16. 11) §. 35.

12) §. 42–45. 76. 71.

endlich gar keine Ruhe des Gemüths Statt finde, wenn man Dinge für wahre Güter oder wahre Uebel halte [13])? Die Zweifelsgründe der Skeptiker waren allerdings leer und seicht. Noch ungereimter waren die Räsonnements, womit sie darthun wollten, daß die Kunst des Lebens nicht gelehrt werden könne. [14])

Ich

13) §. 112, 113.

14) §. 219 etsq. Ich führe nur eine Probe an: "Wenn wir auch zugeben, was wir nicht nöthig hätten einzuräumen, daß eine Wissenschaft des Lebens existire; so kann sie doch gar nicht gelehrt werden. Bey jeder Wissenschaft müssen vier Stücke zusammentreffen; eine Sache nämlich, die gelehrt wird, ein Lehrer, ein Schüler, und eine Lehrart. Nun kann man beweisen, daß keins von diesen vier Stücken Statt finde. Es ist also auch keine Wissenschaft vorhanden. Wenn etwas gelehrt wird, so ist dieses entweder etwas Wirkliches, oder Nichtwirkliches. ητοι το ον διδασκεται, η το μη ον. Zuerst kann das Nichtwirkliche nicht gelehrt werden. Dem Nichtwirklichen kommt nichts zu, also auch das gelehrt werden nicht. Wenn das Nichtwirkliche gelehrt würde, so würde es wahr werden, weil nur das Wahre Stoff einer wissenschaftlichen Kenntniß ist. Wäre das Nichtwirkliche wahr, so würde es auch wirklich werden, weil wahr das ist, was wirklich ist, und einem andern Dinge entgegensteht. Nun aber ist es ungereimt, daß das Nichtwirkliche existiren soll. Also kann es auch nicht gelehrt werden. Ueberdem, wenn das Nichtwirkliche gelehrt wird, so wird nichts Wahres gelehrt. Denn das Wahre findet nur in den wirklichen Dingen Statt. Wird aber nichts Wahres gelehrt, so ist alles, was man lehrt, falsch. Also wird das Nichtwirkliche nicht gelehrt. Ferner, wenn das Nichtwirkliche gelehrt wird, so wird es entweder gelehrt, in so fern es nicht wirklich ist, oder in einer andern Rücksicht. Als nichtwirklich wird es nicht gelehrt. Denn wenn das Nichtwirkliche als nichtwirklich gelehrt würde, so würde nichts gelehrt, welches ungereimt ist. Auch kann es nicht in einer andern Rücksicht, oder als etwas

Anderes

Ich zweyfele ferner auch deßwegen nicht an einer wissenschaftlichen Menschenkunde und Weisheitslehre, weil ich etwa nach der Kenntniß von Dingen trachte, deren Ergründung den menschlichen Sinnen und Kräften versagt worden ist. Ich kenne und ehre die unerforschlichen Geheimnisse, womit die Natur die Wissenschaft des Menschen, wie alle übrige Wissenschaften von wirklichen Dingen umgeben hat. Es ist mir genug, zu wissen, daß der Mensch aus zwey verschiedenartigen Bestandtheilen, aus Leib und Seele besteht; allein ich zermartere mich nicht, um zu erfahren, ob die Seele eine cörperliche oder uncörperliche Substanz sey, und wenn das letztere wäre, wo diese Substanz, und in welchem Zustande sie vor ihrer Vereinigung mit dem Cörper gewesen sey, wie jede Seele dem für sie bestimmten Cörper zugeführt werde; wo sie während ihrer Vereinigung mit dem Cörper ihren Sitz habe, und wie eine einfache Substanz auf eine zusammengesetzte Substanz wirken, oder Wirkungen von derselben empfangen könne. Eine beständige Erfahrung lehrt mich, daß ich, und andere Menschen empfinden und denken; daß wir unsern Empfindungen und Vorstellungen gemäß begehren und verabscheuen; daß wir nach Maßgabe unserer Begierden und Verabscheuungen handeln, oder Güter zu erlangen und Uebel zu vermeiden trachten. Dabey quäle ich weder mich selbst, noch andere, um zu erfahren, warum die Nerven und das Gehirn die einzigen Werkzeuge des Empfindens und Denkens im Menschen, und in den größern Thieren sind: wie die durch äußere oder innere Ursachen hervorgebrachten Veränderungen der Nerven bis zum Gehirn fortgepflanzt, und hier von der

Anderes gelehrt werden. Jedes Andere ist wirklich; das Nichtwirkliche aber existirt gar nicht, und kann also auch nicht gelehrt werden. — Ich mag den Unsinn nicht weiter abschreiben.

der Seele empfunden werden: wie die Seele aufs Gehirn und Nerven zurückwirkt, und durch die Nerven Bewegungen der Muskeln, und der äußeren Gliedmaßen veranlaßt: wie von äußeren und inneren Empfindungen gleichsam Spuren, oder Erinnerungen, und Vorstellungen sinnlich wahrgenommener Dinge zurück bleiben: wie diese Vorstellungen erneuert, mannigfaltig verknüpft und verwandelt, in Sätze, Schlüsse und Reihen von Schlüssen vereinigt werden: wie Empfindungen und Vorstellungen, oder Sinnlichkeit, Vernunft und Verstand auf den Willen wirken: wie der Mensch in allem seinen Thun und Lassen von Bewegungsgründen bestimmt werden, und doch ein freyhandelndes Wesen seyn könne u. s. w. Ich will hier das Verzeichniß der Geheimnisse und Räthsel der menschlichen Natur nicht noch mehr verlängern, da ich wahrscheinlich auf eben diesen Gegenstand in der Folge zurückkommen werde. Wenn man einmahl fest überzeugt ist, wie ich es schon lange war, daß wir Menschen das innere Wesen keines einzigen wirklichen Dinges erforschen: daß wir also auch nie einen nothwendigen Zusammenhang zwischen wirklichen Dingen und ihren Eigenschaften, oder zwischen den Ursachen und Wirkungen der wirklichen Welt erkennen werden, wie wir ihn zwischen den von einander bejahten Begriffen in den ewigen oder nothwendigen Wahrheiten einsehen; so ist man sicher, weder in übertriebene Anmaßungen zu fallen, noch übertriebene Forderungen an Andere zu machen.

Es war eine Zeit, wo ich an der Wirklichkeit einer gründlichen Menschenkunde und Weisheitslehre zweifelte, und beynahe verzweyfelte. Man wird mir erlauben, daß ich in möglichster Kürze die Umstände und Ursachen vortrage, unter welchen und durch welche ich in den eben erwähnten Geisteszustand gerieth. Das, was ich zu sagen die Absicht habe, wird hoffentlich allen unbefangenen Denkern zeigen, daß man triftige Gründe

 haben

der diese Wege mit allen ihren Nebenwegen einen nach dem andern durchirrte, ohne einen Ausgang, oder ohne wenigstens das zu finden, was er suchte; und der nach allen diesen mühseligen und vergeblichen Irsalen zweifelhaft wäre, ob er seine Wanderungen noch einmahl anfangen solle, um das zweyte Mahl das zu entdecken, was er vielleicht das erste Mahl übersehen habe, oder ob das, was er bisher suchte, vielleicht gar nicht vorhanden sey.

Wenn anders, sagte ich zu mir selbst, eine Kunst zu leben erfunden worden ist, oder erfunden werden kann, und wie sollte sie es nicht, da es für einen jeden, noch so geringfügigen angenehmen, nützlichen und schönen Gegenstand, eine besondere Kunst giebt [15]? so muß sie sich nothwendig auf eine richtige und vollständige Kenntniß der menschlichen Natur, wie die Kunst des Weinbauers, des Ackermanns, des Webers u. s. w. auf eine richtige Kenntniß der Dinge gründen, womit diese Künste sich beschäfftigen. Dieses ist ein unverwerfliches Postulat der gesunden Vernunft. Dieß gaben alle Weltweise ausdrücklich oder stillschweigend zu. [16]) Nicht weniger anerkannt war ein anderes Postulat der gesunden Vernunft: daß nämlich die Absicht aller nützlichen Künste diese sey, die Mängel der Gegenstände, an welchen sie sich üben, so viel als möglich, zu vermindern, ihre

15) Cicer. de offic. II. c. 2. Nullam dicere maximarum rerum artem esse, cum minimarum sine arte nulla sit. hominum est parum considerate loquentium, atque in maximis rebus errantium.

16) Keine ausdrücklicher, als die Weltweisen der alten Akademie. Cicer. de Fin. V. c. 15. 16. Intrandum est igitur in rerum naturam et penitus, quid illa postulet, videndum. Aliter enim nosmet ipsos nosse non possumus. Quod praeceptum quia maius erat, quam vt ab homine videretur, idcirco adsignatum est Deo.

ihre Vorzüge, so viel als möglich, auszubilden, und dadurch die Natur derselben, so viel als möglich, zu vollenden.[17]) Auch die Erziehungskunst also des Menschen und die Wissenschaft des menschlichen Lebens müssen lehren, wie die Gebrechen der Menschen zu heben oder zu mindern, wie ihre Anlagen und Kräfte möglichst zu entwickeln, wie die menschliche Natur überhaupt und die Natur eines jeden Menschen ins besondere möglichst zu vervollkommnen oder zu vollenden sey.[18])

Nach diesen Betrachtungen glaubte ich zwey wichtige Vortheile gewonnen zu haben: einen festen Punct, von welchem ich ausgehen, und ein festes Ziel, auf welches ich los gehen könnte. In diesem süßen Traume störte mich bald eine Frage, die sich mir von selbst aufdrang und aufdringen mußte; die Frage: wie lernen wir denn die menschliche Natur kennen, ohne deren Kenntniß keine Kunst oder Wissenschaft des Lebens, keine Weisheitslehre möglich ist?

Beynahe alle meine unbefangenen Leser werden mir eben das zurufen, was ich mir anfangs selbst antwortete. Wir müssen den Menschen, wie alle übrige wirkliche Dinge, durch Erfahrung, das heißt, durch eine sorgfältige Beobachtung unser selbst und Anderer kennen lernen. Es wäre ja sogar ungereimt, wirkliche Dinge,

 von

17) Cicer. de fin. IV. 14. ex sententia vet. Acad. Earum etiam rerum, quas terra gignit, educatio quaedam et perfectio est, non dissimilis animantium. . . . Ex quo non est alienum, vt animantibus, sic illis et apta quaedam ad naturam aptare . . . earumque augendarum, et alendarum quandam cultricem esse, quae sit scientia atque ars agricolarum, quae circumcidat, amputet, erigat, extollat, adminiculetur, vt, quo natura ferat, eo possit ire: vt ipsae vites, si loqui possent, ita se tractandas tuendasque esse fateantur.

18) l. c. In eaque expletione naturae summi boni finem consistere.

von welchen wir ohne Erfahrung nichts wissen, anders, als durch Erfahrung kennen lernen zu wollen.

So entscheidet freylich der gemeine Menschenverstand, welchen der bey weitem größte Theil der Menschen bisher folgte, und auch in der Zukunft folgen wird. Allein der grübelnde Verstand entschied schon seit Jahrtausenden ganz anders. Viele der berühmtesten Weltweisen des Alterthums behaupteten, daß die Materie oder alles Cörperliche in einem beständigen Flusse, oder in unaufhörlichen Verwandlungen, und daß die Sinne der Menschen viel zu schwach seyen, als daß sie die Dinge richtig wahrnehmen, oder in das Wesen der Dinge eindringen könnten.[19]) Sie erklärten die so genannte reine Vernunft, oder den reinen Verstand, für den einzigen Richter oder Erkenner der Wahrheit, die bloß in den reinen oder unsinnlichen Begriffen und Wahrheiten liege, welche die Vernunft in sich selbst finde, oder aus sich selbst schöpfe. Diese den Sinnen und der sinnlichen Erkenntniß feindselige Theorie erhielt eine große Stütze, oder einen beträchtlichen Zuwachs durch die Meinung, daß die Seelen der Menschen gefallene Dämonen, oder Intelligenzen seyen, welche um gewisser Vergehungen willen zur Strafe und Reinigung auf die gegenwärtige Erde herabgestoßen, und in irdische Leiber eingeschlossen worden. Wenn nach dem Plato die Seelen der verlornen Herrlichkeit wieder theilhaftig werden wollen, so müssen sie die Sinne des Cörpers, die sinnlichen Vergnügungen und die daher entstehenden Leidenschaften zu tödten, und sich aus allen Kräften von ihren Leibern loszureissen, oder zu sterben suchen. Dieß können sie einzig und allein dadurch,

19) Man sehe meine Geschichte der Wissenschaften, 2ter Band, S. 747. 754. 761. 770. 775. Ich werde in der Folge über den Plato ausführlicher reden, und alsdann auch die Ursachen angeben, warum ich nicht auf neuere Ausleger des Plato verweise.

dadurch, daß sie sich durch den sinnlichen Schein, und durch trügliche Meinungen von vergänglichen Dingen nicht blenden lassen, sondern als Mitglieder einer intelligibeln Welt, zu den ewigen Urbildern der Dinge, und zu den ewigen Wahrheiten erheben, welche sie vormahls in Gott schauten, und von welchen schwache, aber erweckbare Spuren in ihnen zurückgeblieben sind. Diese reinen Begriffe sind der einzige Gegenstand der Wahrheit. In ihrer Erkenntniß besteht die ächte Weisheit; und aus ihrer Betrachtung entspringt die wahre, und himmlischer Intelligenzen allein würdige Glückseligkeit.

Die Verschmähung aller Erfahrung war nicht bloß den Philosophen des Alterthums eigen. Auch Mehrere der größten Weltweisen der neuern Zeit lehrten, daß man durch die Sinne nie zum wahren Wissen, zu wissenschaftlicher und zuverlässiger Erkenntniß gelange: daß alle abgezogene Kenntnisse, und unter diesen die moralischen Begriffe ganz allein in der Seele, oder in der Vernunft des Menschen liegen: daß der Mensch darnach streben müsse, sich so weit, als möglich, zu entsinnlichen, und daß es am besten für ihn seyn würde, wenn er sich von aller Sinnlichkeit, von allen Neigungen, und Trieben gänzlich losmachen könne.

Es wäre sträflicher Leichtsinn, oder Vermessenheit, wenn man die dem gemeinen Menschenverstande widersprechenden Untersuchungen der tiefsinnigsten Denker ohne die sorgfältigste Prüfung verwerfen wollte. Was hilft es uns nun aber zu wissen, daß die Wissenschaft des Lebens auf die Kenntniß der menschlichen Natur gebaut werden müsse, wenn es seit Jahrtausenden streitig war, und noch ist: ob man die menschliche Natur durch die Vernunft allein, oder durch eine auf Erfahrung gestützte Vernunft erforschen solle? und wenn die Aussprüche der einen, und die der andern sich geradezu widersprechen?

 Gesetzt

Gesetzt aber auch, so fuhr ich in den stillen Unterhaltungen mit mir selbst fort, daß wir, ohne auf die Ansprüche der reinen Vernunft Rücksicht zu nehmen, der Erfahrung allein als der einzigen sichern Führerinn in der Erforschung der menschlichen Natur folgen wollten; würden wir dann auf ebener Bahn von der Kenntniß des Menschen zur Wissenschaft des Lebens fortgehen können? Leider muste ich mir selbst sagen: mit nichten! Gleich bey dem ersten Schritt, den man an der Hand der Erfahrung in das Innere des Menschen thun will, stellen sich Einem mehrere eben so alte, eben so unentschiedene, und vielleicht eben so unentscheidbare Fragen entgegen, als die von den Vorzügen der Erfahrungs- und der Vernunftkenntniß ist. — Ist der Mensch ein bloß selbstsüchtiges Geschöpf, oder ist er auch uneigennütziger Empfindungen, und Handlungen fähig? ist der Mensch von Natur gut, oder böse, oder bald, und zum Theil gut, und böse? Ist der Mensch zum Glücklichseyn, und Glücklichmachen, oder ist er zu größerem, oder geringerem Elende geboren? — Eine jede dieser Theorien deutet auf eine andere Bestimmung des Menschen, und führt auf eine andere Wissenschaft des Lebens hin? Wie kann man daran denken, eine Kunst des Lebens zu Stande zu bringen, wenn es nach Jahrtausenden noch ungewiß ist, was der Mensch ist, und seyn soll?

Man kann, dachte ich, nachdem ich von der Verlegenheit über die letzten Fragen zurückgekommen war, die streitenden Theorien über die Natur des Menschen, wie die Ansprüche der reinen Vernunft umgehen, wenn man nur sich selbst, und Andere unbefangen, aufmerksam, und anhaltend beobachtet. — Wie lernt man aber sich selbst, und andere richtig beobachten? Wo findet man brauchbare Anweisungen, sich selbst und andere Menschen kennen zu lernen? Gehört die Menschenkenntniß zu den geheimen, oder zu denjenigen Künsten,

ken, die sich gar nicht lehren lassen? Wie kann man eine Kunst des Lebens hoffen, wenn die Kunst, die Natur des Menschen zu erforschen, unbekannt ist?

Ein jeder weiß freylich, daß der Mensch das Empfindungs-Vermögen mit den Thieren gemein hat, und daß es außer den äußern Sinnen noch einen innern Sinn gibt. Allein wie unendlich groß sind die Unterschiede zwischen der Empfindlichkeit der Menschen, und der, der übrigen Thiere? Wie weit steht in dieser Rücksicht ein Mensch und Volk von den übrigen ab? Wo findet man diese merkwürdigen Unterschiede, und deren Folgen genau angegeben? Was ist das Gefühl des Schönen und Häßlichen, des Ehrbaren, und Unehrbaren, des Wohlanständigen und Uebelstehenden, des Schicklichen und Unschicklichen? Worin bestehen die Gefühle des Ekels, und der Ehre, worin das so genannte sittliche Gefühl, und das Gewissen? Was denkt man sich; oder soll man sich unter den Wörtern Sinnlichkeit, und Delicatesse, denken? — Die Beantwortung dieser Fragen wirft den Forscher abermahls auf ein gränzenloses Meer von Zweyfeln und Widersprüchen, auf welchem der Geschickteste und Kühnste leicht die rechte Richtung, und den Muth verlieren kann, und doch darf Niemand sich rühmen, die Natur des Menschen zu kennen, wenn er nicht alle Zweige der menschlichen Empfindlichkeit vollständig untersucht hat.

Ein jeder weiß ferner, daß der Mensch denkt, daß er Begriffe erneuert, und mannichfaltig verbindet, umschafft, und vergleicht. Allein wie verschieden sind schon die Erklärungen der bekanntesten Denkkräfte des Menschen: des Gedächtnisses, der Erinnerungskraft, der Einbildungskraft, des Witzes, des Verstandes, und der Vernunft? Wie zahlreich und unbestimmt sind die Wörter, womit die verschiedenen Stuffen, oder Vorzüge und Mängel der menschlichen Erkenntnißkräfte bezeich-

ßirt werden? Was bedeuten, um bloß bey den verschiedenen Modificationen der so genannten höheren Kräfte stehen zu bleiben, die Worte: Scharfsinn und Tiefsinn, gesunder oder richtiger, und schiefer, heller und verworrener Verstand? feiner und schlauer Kopf? Gegenwart des Geistes, Klugheit, Weisheit und Thorheit? Verständig und Unverständig, Ueberlegt und Unüberlegt? Wer hat die genannten Denkkräfte der Menschen, ich will nicht sagen, ausgemessen, indem sie alle incommensurable Grössen zu seyn scheinen, sondern nur ihren Werth oder Unwerth in Rücksicht auf menschliche Glückseligkeit und Tugend abgewogen? Diese Untersuchung ist um desto wichtiger, je mehr man bey der genauern Erforschung der menschlichen Natur findet, daß ohne gewisse natürliche, und erworbene Vorzüge des Geistes, der beste Wille, die tugendhaftesten Gesinnungen, Neigungen und Vorsätze nicht allein fruchtlos bleiben, sondern sehr oft verderblich werden.

Alle Menschen wissen, daß wir Dinge wollen, und nicht wollen, begehren und verabscheuen. Die Schulen redeten schon lange von einem obern und untern Begehrungsvermögen, von einem vernünftigen, und nichtvernünftigen, von einem reinen und nichtreinen, ja sogar von einem vorhergehenden, und nachfolgenden Willen. Welche Schule aber handelte von einem der größten Geheimnisse, der größten Vorzüge, oder Gebrechen der menschlichen Natur, von der ursprünglichen Stärke, oder Schwäche des Willens, welche Stärke oder Schwäche der Seele, Entschlossenheit oder Unentschlossenheit, schnelle und feste, oder langsame, und wankende Entschließungen, Unbeständigkeit, Standhaftigkeit, oder Hartnäckigkeit hervorbringen?

Die Menschen unterscheiden sich nicht bloß durch die abweichenden Grade der Stärke und Schwäche des Willens, sondern auch dadurch, daß sie vermöge natür-

licher

licher Anlagen nicht dieselbigen Dinge, wenigstens nicht in gleichem Grade begehren, oder verabscheuen. Die in der Organisation der Menschen liegenden Gründe, warum sie nicht dieselbigen Gegenstände, oder doch nicht in gleichem Grade begehren, und verabscheuen, werden Triebe, Neigungen, Hang zu Leidenschaften genannt. Wie sind Triebe, Neigungen, Leidenschaften, oder Affecten und Gemüthsbewegungen von einander verschieden? In wie fern sind sie angeboren, oder nicht? Wie werden sie am richtigsten eingetheilt? Gibt es Mittel, die natürlichen Neigungen der Menschen zu stärken und zu schwächen, zu leiten oder zu unterdrücken, oder sind gewisse Neigungen und Leidenschaften unausrottlich, und unüberwindlich? Darf man nicht nur unnatürliche Neigungen in einzelnen Menschen, sondern durchaus böse Neigungen in allen Menschen annehmen? Wo findet man über alle diese Fragen befriedigende Antworten? Wer vermag die Spaltungen zu heben, die über den Ursprung, den Rang, die Zahl, die Nützlichkeit oder Schädlichkeit, die Leitung und Bändigung der menschlichen Neigungen, und Leidenschaften bis auf den heutigen Tag entstanden sind?

Aus der verschiedenen Stärke, oder Schwäche des Cörpers, besonders aus der verschiedenen Irritabilität der Muskeln, aus der verschiedenen Sensibilität der Nerven, aus dem verschiedenen Maaß und Verhältniß der Denkkräfte, aus der verschiedenen Stärke, oder Ohnmacht des Willens, endlich aus der verschiedenen Zahl, Mischung und Gewalt der Neigungen und Leidenschaften entsteht in jedem Menschen ein eigenthümlicher und herrschender Geistes- und Gemüthszustand, eine herrschende Art, die Dinge zu nehmen und darnach zu handeln, welche die alten Weltweisen gewöhnlich die Natur eines jeden Menschen, die neuern hingegen das Temperament

perament nannten. — Die größten Physiologen, und Menschenforscher, bekennen, daß diese wichtige Materie zwar von vielen bearbeitet, aber von keinem erschöpft worden ist.

Wenn es eben so wichtig als schwer ist, auszumachen, was in dem Menschen überhaupt, und in jedem Menschen ins besondere natürlich, oder angeboren ist, oder nicht; so ist es nicht weniger wichtig, und schwer, zu bestimmen, wie viel die auf den äußern, und innern Menschen wirkenden Ursachen auszurichten vermögen. Wer hat nur die auf den Menschen wirkenden physischen, und moralischen Ursachen aufgezählt? wer die Kraft einer jeden, besonders bey dem Zusammenwirken verschiedener Ursachen auszumessen gewagt? Wer die Kraft der moralischen Ursachen auf den äußern, wer die Kraft der physischen auf den innern Menschen richtig und vollständig angegeben? Wie sollten wir uns einer vollständigen und richtigen Kenntniß der menschlichen Natur rühmen können, da die größten Geister der neuern Zeit über das, was der Mensch von Natur ist, und was aus ihm gemacht werden kann, ganz verschiedener Meinung sind? Behaupteten nicht Einige, daß alle gesunde Menschen von Natur gleich seyen, und daß ein jeder gesunder Mensch das Beste, oder Schlimmste werden könne, was unser Geschlecht jemahls hervorgebracht habe? Läugneten nicht Einige den Einfluß der physischen, Andere den Einfluß der moralischen Ursachen auf den Menschen ganz, oder fast ganz?

Nur erst alsdann, wann wir die Natur des Menschen, oder seine vornehmsten Bestandtheile, Eigenschaften, und deren Verhältnisse genau kennen, nur alsdann erst sind wir im Stande, mit Gewißheit, oder großer Wahrscheinlichkeit seine Bestimmung, oder das anzugeben, was der Mensch seyn, was aus dem Menschen werden

den soll. 20) Der Satz, welcher die Bestimmung des Menschen offenbart, drückt zugleich das erste Gesetz seiner Natur, oder den höchsten Grundsatz der Wissenschaft des Lebens aus. Da nun die Natur des Menschen theils noch so unbekannt, theils noch so streitig ist; darf man sich wundern, daß die Meinungen über seine Bestimmung, über das erste Gesetz seiner Natur, über den ersten Grundsatz der Ethik so verschieden sind? Die meisten Philosophen setzten zwar voraus, daß man die Bestimmung des Menschen aus der Kenntniß seiner Natur ableiten müsse; allein die Wenigsten gaben sich die Mühe eine richtige und vollständige Kenntniß der menschlichen Natur zu erlangen. Einigen schien ihre Meinung von der Natur und Bestimmung des Menschen so einleuchtend, daß sie dieselbe nicht einmahl beweisen zu dürfen glaubten. Andere trugen den ersten Grundsatz ihrer Ethik nicht bloß vor, sondern unterstützten ihn auch mit mehr oder weniger triftigen Gründen. Die Meisten suchten nach einem neuen ersten Grundsatze der Ethik, weil ihnen die bisher erfundenen nicht genug gethan hatten; und diese beweisen ihre ersten Grundsätze vorzüglich dadurch, daß sie die Mängel der bisherigen ins Licht setzten, oder übertrieben. Einige drückten die Bestimmung des Menschen in denselbigen, oder ähnlichen Worten aus, und waren dennoch höchst verschiedener Meinung. Andere wichen in Worten weit von einander ab, und stimmten in ihren Meinungen ganz, oder fast ganz mit einander überein. Es ist schon eine höchst verwickelte Untersuchung, den wahren Sinn der verschiedenen höchsten Principien der Ethik zu bestimmen: wie weit nämlich die ähnlichsten Grundsätze von einander abweichen, und die verschiedensten einander nahe sind.

Viele

20) Τελος, summum bonum, finis bonorum, expletio naturae.

Viele berühmte ältere und neuere Weltweise antworteten auf die Frage: welche ist die Bestimmung des Menschen, und welches ist das höchste Gesetz seiner Natur? mit dem Ausspruche: suche deine Glückseligkeit. Wie verschieden war aber der Sinn dieses Ausspruchs in dem Munde eines Sokrates, eines Plato, eines Aristipp und seiner Schüler, eines Xenokrates, Aristoteles, Zeno, und Epikur, je nachdem die Begriffe von Glückseligkeit, von Vergnügungen, und Gütern, besonders von wahren Gütern verschieden waren! Die Einen setzten die Glückseligkeit in den Genuß sinnlicher Vergnügungen, in die Befriedigung aller Begierden und Leidenschaften: die Andern hingegen in die Enthaltung von allen sinnlichen Vergnügungen, und in die Ertödtung aller Neigungen und Affecten; und Beide wurden wieder von denen verspottet, welche an der menschlichen Glückseligkeit verzweyfelten, und daher den Rath gaben, nicht so wohl nach Vergnügungen und Gütern zu streben, als Schmerzen und Uebel zu vermeiden. — Einige behaupteten, daß die Tugend allein zur höchsten Glückseligkeit hinreichend sey: Andere, daß man zwar mit der Tugend nicht unglücklich werden könne, daß aber zur Glückseligkeit, zum höchst glücklichen Leben, außer der Tugend noch Vorzüge des Cörpers, und Vortheile des Glücks erfordert würden.

Fast eben so vieldeutig, und vielgedeutet, als das Princip der Glückseligkeit, sind die Grundsätze: lebe der Natur gemäß, folge der Vernunft, der richtigen und vollendeten Vernunft [21]), oder der bestmöglichen Erkenntniß. Diese Formeln des höchsten Princips der Ethik wurden selbst unter den Stoikern auf mancherley Arten ausgelegt. Aristoteles und die alte Akademie verstanden sie wieder anders, als die Stoiker. Epikur und selbst Aristipp hätten eben diese Grund-

sätze

21) ὀρθος λογος, recta, perfecta ratio.

säße annehmen, und nach ihren Vorstellungen von der Natur und Bestimmung des Menschen deuten können.

Mehrere Philosophen waren der Meinung, daß man die zuletzt angeführten Principien auf folgende Arten ausdrücken könne: thue, was recht und klug ist; handle stets der Pflicht gemäß, oder erfülle alle deine Pflichten, die unvollkommenen, wie die vollkommnen.[22] Andere hingegen suchten ihren Zeitgenossen glauben zu machen, daß die Vorschrift: handele der Vorstellung der Pflicht gemäß: von allen übrigen Grundsätzen der Ethik wesentlich verschieden sey.

Wie verwandt, oder verschieden mit oder von den obigen Principien sind folgende?

Thue Niemanden etwas, wovon du nicht willst, daß es dir geschehe, und thue einem Jeden, wovon du wünschest, daß man es dir thue! oder sey gesellig!

Handle stets so, daß unterrichtete und unparteyische Zuschauer, oder Richter, deine Art zu handeln billigen können, oder wie du glaubst, daß vernünftige Wesen in deiner Lage handeln würden, und handeln müßten!

Betrage dich dem göttlichen Willen gemäß!

Bemühe dich, so vollkommen, als möglich, zu werden!

Handle den ewigen Gesetzen der Natur, der unveränderlichen Einrichtung, der Harmonie, und den Verhältnissen der Dinge gemäß, nach welchen Gott selbst die Welt regiert!

Handle

22) Ich verstehe diese Worte nicht im Sinne der Neuern, sondern der Stoiker. καθηκοντα u. κατορθωματα, officia media siue inchoata, et perfecta bedeuten etwas ganz anders, als die vollkommnen und unvollkommnen Pflichten der neuern Philosophen. Cicer. de Fin. IV. 17. 18. de Off. I. c. 3. 4.

Handle stets der Wahrheit gemäß, und nimm ein jedes Ding für das, was es wahrlich, oder wirklich ist!

Die Urheber aller dieser ersten Grundsätze der Ethik stimmen in keinem Stücke so sehr überein, als in der Ueberzeugung, oder wenigstens in dem Vorgeben: daß ihr Princip das einzige wahre, nothwendige, und allgemein gültige sey. Um auch anderen diese Ueberzeugung beyzubringen, bemühten sie sich darzuthun, daß alle übrige angebliche Grundsätze falsch, und von den ihrigen gänzlich verschieden seyen.

Die Ethiker der ältern und neuern Zeit mochten, und mögen in ihren Meinungen über die Natur und Bestimmung des Menschen, oder in der Aufstellung des höchsten Princips der Ethik, von einander so weit abweichen, als sie immer wollten; so gaben sie und geben auch jetzt noch insgesammt zu; denn wie hätten sie auch sonst an eine Kunst oder Wissenschaft des Lebens denken können? daß der Mensch ein freyhandelndes, sittliches Wesen sey; daß er als ein solches klug, oder thöricht, tugendhaft und weise, oder lasterhaft, und unweise, den Gesetzen gemäß, oder zuwider handeln: daß er Rechte besitzen, oder verletzen, verbindlich machen, und gemacht werden, Pflichten erfüllen, oder vernachlässigen und beleidigen: daß er durch seine verschiedenen Handlungsweisen Verdienst erwerben, oder Schuld auf sich laden, sich größerer oder kleinerer Belohnungen oder Strafen würdig machen, seine eigene, oder anderer Menschen Glückseligkeit, oder Elend befördern, sich selbst und Andere vervollkommnen, oder verderben könne. Alle gaben von jeher, und geben auch jetzt zu, daß das Glück und Unglück, der Werth und Unwerth der Menschen am meisten von einer richtigen Schätzung der Güter und Uebel, von einem dem wahren Werthe oder Unwerthe der Dinge angemessenen Begehren, oder Verabscheuen abhange:

daß

daß es endlich für den Menschen nichts weniger, als gleichgültig sey, wie er über die Entstehung, Einrichtung und Regierung der Welt, und über die Schicksale des Menschen nach dem Tode denke: daß vielmehr die Tugend, oder wenigstens die Glückseligkeit der Menschen zum Theil davon abhange, ob sie an Gott, Vorsehung, und Unsterblichkeit der Seele glauben, oder nicht glauben? ob sie Religion haben, oder nicht haben?

Welch' eine Harmonie im Allgemeinen! Welche unvereinbare Widersprüche im Einzelnen!

Ist unter allen zuletzt angeführten Fundamental-Begriffen wohl auch nur ein Einziger, der von zwey berühmten Weltweisen, oder Schulen von Weltweisen auf dieselbige Art erklärt worden wäre?

Wie kann man erwarten, daß Begriffe, und Worte, die seit Jahrtausenden von allen unterrichteten Menschen gedacht und gebraucht worden, und dennoch bis auf den heutigen Tag streitig und ungewiß sind, in den nächsten Jahrtausenden werden fixirt werden?

Und wenn die Begriffe von Moralität, und Klugheit, von Weisheit, und Thorheit, von Gesetz, und gesetzwidrig, von Rechten, Verbindlichkeit, und Pflicht, von Tugend und Laster, von Verdienst und Schuld, von Belohnungen und Strafen, von Glückseligkeit und Elend, von Vollkommenheit und Unvollkommenheit, von Gütern, und Uebeln, von Religion, Aberglauben, und Unglauben nicht bestimmt sind, wie ist es möglich, den schönen Traum des Besitzes einer wahren und gründlichen Ethik zu erhalten?

Ich habe zu den Meisten meiner Leser das Zutrauen, daß sie mir mit der gehörigen Aufmerksamkeit und Unbefangenheit in der Selbstprüfung gefolgt sind, welche ich nach vieljährigen Forschungen und Beobachtungen anstellte. Sollten sich aber unter meinen Lesern Einige fin-

den, die nach dem, was sie jetzt gelesen haben, noch unerschütterlich dem System anhangen, welches sie ohne eine genaue Untersuchung aller abweichenden Theorien und Meinungen entweder von ihren Lehrern angenommen, oder aus dem Geiste der Zeiten geschöpft haben; so gestehe ich, daß ich sie um dieser Festigkeit im Glauben willen nicht beneide. Solche Leser verweise ich an ihr eigenes Gewissen, und rathe ihnen, sich ernstlich zu fragen, ob nicht ihre Anhänglichkeit an einmahl angenommenen Lehren entweder aus Unwissenheit, oder der Nichtkenntniß abweichender Meinungen, oder aus einer geheimen Eitelkeit, zu den Vertheidigern angeblich neuer Wahrheiten zu gehören, oder gar aus der Absicht herrühre, von einer herrschenden Partey empfohlen, oder wenigstens nicht öffentlich getadelt zu werden? Die ganz unerschütterlichen Leser bitte ich, mein Buch gleich aus der Hand zu legen, weil sie bey fortgesetzter Lectüre ihre Zeit ohne den geringsten Nutzen verlieren würden.

Wenn man bey einer solchen Untersuchung der Menschenkunde und Lebenswissenschaft, dergleichen ich bisher angestellt habe, allenhalben Dunkelkeit, Widersprüche, oder Ungewißheit entdeckt; so kann man fast nicht umhin, zu zweyfeln, nicht nur, ob es solche Wissenschaften gebe, sondern ob es dergleichen geben werde? Folgende Betrachtungen haben mich zuerst beruhigt, und ich hoffe, daß sie auch meine unbefangenen und nachdenkenden Leser beruhigen, und zu ferneren gemeinschaftlichen Forschungen ermuntern werden.

Widersprüche, und Verschiedenheit der Meinungen in allen Theilen von Wissenschaften, in welchen von wirklichen Dingen gehandelt wird, sollten keinen Menschenkenner, und Geschichtforscher so sehr befremden. Beide sind unläugbare Absichten der Vorsehung, weil sie nothwendig aus der Einrichtung der menschlichen

Natur,

Natur, und aus den verschiedenen Lagen von Völkern, und Menschen entstehen. Nicht zwey Menschen, viel weniger zwey Nationen haben in Rücksicht auf ihre Sinne, ihre Denkkräfte, und die Anlagen zu Trieben und Neigungen eine vollkommen gleiche Organisation. Wenn aber auch die Organisationen verschiedener Völker und Menschen weniger verschieden wären, als sie sind; so würden sie doch durch die Verschiedenheit des Klima und der Witterung, der Nahrungsmittel und Beschäfftigungen, der Erziehung und des Unterrichts, der Religion und Staatsverfassung, des Umgangs und der Beyspiele auf unendlich verschiedene Arten entwickelt werden. Wie wäre es nun bey dieser Verschiedenheit von Organisationen, und den auf unsere Organisationen wirkenden physischen und moralischen Ursachen möglich, daß alle Menschen dieselbigen Dinge auf dieselbige Art wahrnehmen, sich dieselbigen Begriffe von ihnen bilden, und dieselbigen Grundsätze hegen könnten! Wenn die Natur den Menschen zu einer völligen Gleichheit der Grundsätze bestimmt hätte, so würde sie alle Menschen aus einem gleich feinen, oder groben Stoffe geschaffen, und in dieselbigen Lagen, oder äußeren Umstände versetzt haben. Man kann daher mit Zuversicht behaupten, daß nichts unnatürlicher ist, als eine auch nur scheinbare Gleichförmigkeit der Meinungen vieler Völker, oder Menschen, denn eine wirkliche hat es nie gegeben. Unnatürlich ist eine solche scheinbare Gleichförmigkeit, weil sie voraussetzt, daß viele Menschen dem unveräußerlichsten aller Menschenrechte, welches kein Tyrann rauben konnte, und nur wenige Tyrannen rauben zu können wähnten, freywillig entsagt haben: dem Rechte des Selbstdenkens, oder der eigenen Meinung. Auch in den Zeiten, wo die Denkkraft des menschlichen Geistes am meisten gelähmt war, gab es doch mehrere Schulen und Systeme, die sich je länger, je mehr vervielfältigten. Wir verachten unter

 den

den dienstbaren Völkern und Menschen mit Recht diejenigen am meisten, welche sich freywillig wieder in die Knechtschaft dahin geben, nachdem man ihnen die Freyheit geschenkt hatte. Die Verächtlichsten unter allen natürlichen, oder gebornen Sclaven sind unstreitig diejenigen, die das Freyste, und Unbezwinglichste unter allen endlichen Dingen, ihre Vernunft, selbst gefangen nehmen, und die Eigenthümlichkeit ihrer Natur verläugnen. Wenn auch nicht so verächtlich, wenigstens eben so verblendet, als diese Geisteskneчte, sind die Geistes-Tyrannen, welche sich in dem Taumel ihres Eifers, oder ihres papiernen Ruhms einbilden, daß sie alle übrige papierne Systeme in kurzer Zeit vernichten, und die ganze Welt unter die Einheit ihres Glaubens zurückbringen werden.

Es verhält sich mit der in der Natur der Menschen gegründeten Verschiedenheit von Systemen und Meinungen eben so, wie mit der unserer Natur widersprechenden Gleichförmigkeit des Glaubens: sie war nie, und ist auch jetzt nicht so groß, als sie bey dem ersten Anblicke zu seyn scheint. Die Philosophen waren zum Theil eben so eitel, als modesüchtige Jünglinge und Weiber: sie entdeckten nicht sowohl neue und auffallende Meinungen, als sie dieselben suchten, um den Ruhm von Erfindern, oder originalen Denkern zu erlangen. Sie glaubten ihre eigenen Paradoxa nicht, sondern fanden ein Vergnügen daran, sie Andere glauben zu machen. Wenn sie aber bemerkten, daß ihre Paradoxa Beyfall erhielten, oder wenn sie sich eine Zeitlang recht hineingedacht, und von den abweichenden Meinungen entfernt hatten; so fingen sie zuletzt selbst an, das für wahr zu halten, was sie anfangs bloß für das Publicum als wahr vorgetragen hatten. Andere bildeten sich von Anbeginn an ein, ungewöhnliche Meinungen als wahr anzunehmen, auf welche sie entweder durch einen ihnen

selbst

selbst verborgenen Widerspruchsgeist, oder durch den Antrieb einer geheimen Eitelkeit gekommen waren. Diese gar nicht seltene Täuschung dauerte aber nur so lange, als die Selbstgetäuschten in ihren Arbeitszimmern speculirten, oder als Lehrer und Schriftsteller vor ihren Zuhörern, und Lesern erschienen. So bald sie hingegen in die wirkliche Welt übertraten; so gewannen die mächtigen Eindrücke der Dinge, und die mächtigen Anlagen der Natur die Oberhand, und die paradoxen Grübler redeten und handelten im gemeinen Leben, wie andere gewöhnliche Menschen. In solchen System-Männern muß man daher zweyerley Personen unterscheiden: eine innere, und eine äußere. In der erstern zeigen sie sich als Forscher, Lehrer, und Schriftsteller: in der andern als handelnde Menschen. In der ersten Gestalt scheinen sie sich von andern ihres Geschlechtes himmelweit zu entfernen: in der zweyten weichen sie von andern Menschen nicht weiter ab, als diese sich von einander unterscheiden. Alle nicht ganz verrückte Skeptiker und Idealisten redeten, und handelten im gemeinen Leben eben so, wie andere vernünftige Menschen. **Epikur**, **Rochefoucault**, und **Helvetius** äußerten im wirklichen Leben Empfindungen, und übten Handlungen aus, deren Wirklichkeit sie in ihren Systemen und Schriften mit dem größten Ernst bestritten hatten. Wenn man nun in Gedanken aus der Ethik alle die sonderbaren Meinungen wegnimmt, welche ihre Urheber selbst entweder nie geglaubt, oder nur zu glauben sich eingebildet, denen sie wenigstens durch ihr Betragen widersprochen haben; so werden die ärgerlichen Widersprüche und Streitigkeiten sehr vermindert, welche die **Skeptiker** zu dem bekannten Räsonnement veranlaßten: "entweder müssen wir von den streitigen Meinungen keine, oder wir müssen sie alle annehmen. Denn wer soll über die Wahrheit der einen, oder der andern entscheiden? etwa die Menge?

Diese hängt offenbar den gröbsten Irrthümern an. Oder die Weisen? Welche sind diese? Die Männer, die sich selbst so nennen, oder von andern dafür gehalten werden, widersprechen sich beständig unter einander. Und diese angeblichen Weisen waren es von jeher, welche die seltsamsten, oder gefährlichsten Irrthümer vortrugen, und ausbreiteten."

Wenn man die neuern Systeme der Ethik im Allgemeinen mit den ältern vergleicht; so hat es freylich das Ansehen, als wenn die Ethik in den letztern Jahrhunderten mehr an neuen Paradoxen, Widersprüchen, und Streitigkeiten, als an neuen Wahrheiten genommen hätte. Auch dieser Schein trügt. Ein großer Theil der Schätze von Menschenkunde und Lebenswissenschaft, welche man in den neuern Zeiten gewonnen hat, liegt nicht in den Schriften der Systematiker, die sich vorzugsweise Philosophen nennen, sondern in den Werken berühmter Geschichtschreiber, Geschichtforscher und Menschenkenner, welche sich selbst, ihre Zeitgenossen, und den Gang der Angelegenheiten ihrer Zeit genau beobachteten, und diese Beobachtungen aufzeichneten. In den Werken der neuern nicht-systematischen Schriftsteller sind unzählige Gefühle, unzählige Aeußerungen, Varietäten, und Schwächen der Denkkräfte, unzählige Falten und Triebfedern des Herzens, unzählige Lehren der Klugheit und Weisheit enthalten, von welchen man in den Schriften der meisten Systematiker keine Spur antrifft. Der Mensch, wie er in manchen Schul-Theorien vorgestellt wird, ist ein verkehrtes, oder armseliges Geschöpf, das man in dem wirklichen Menschen entweder gar nicht, oder nur mit genauer Noth wieder erkennt. Wie sollten dann die auf eine solche Theorie gebauten Systeme der Lebenswissenschaft etwas anders, als elendes Flickwerk seyn können!

Die

Die Ethik der ältern und die der neuern Zeit haben beide ihre Vorzüge, und Mängel. Eine genaue Vergleichung derselben wird uns vielleicht lehren, die Mängel von beiden zu vermeiden, und ihre Vorzüge zu vereinigen. Noch wichtiger wäre es, wenn eine solche Vergleichung uns auf das große Geheimniß führte, den mündlichen und schriftlichen Vortrag der Ethik fruchtbarer oder nützlicher zu machen, als man annehmen kann, daß er bisher war. Wenn meine Leser das Zutrauen zu mir haben, so wollen wir diese Vergleichung, und Untersuchung gemeinschaftlich anstellen. Ich verlange nicht, daß sie, wie ich, sondern nur, daß sie mit mir denken. Dazu gehört aber freylich, daß sie eines unbefangenen Geistes, und nicht schon unwiderruflich für Ein System entschieden sind.

Zweyter Abschnitt.

Allgemeine Uebersicht der Ethik der Alten.

Die Griechischen Sophisten: Aristipp, und Epikur.

So wohl in der Geschichte der Entstehung der Künste und Wissenschaften unter den Griechen, als in der Geschichte der Wiederaufweckung derselben im vierzehnten, funfzehnten, und sechszehnten Jahrhundert kommen sehr viele Dinge vor, welche die scharfsinnigsten und am meisten unterrichteten Männer ohne die glaubwürdigsten Zeugnisse ganz anders erwartet hätten, als sie sich wirklich eräugnet haben. Zu diesen Paradoxen der Geschichte gehören auch folgende: daß das erste zusammenhangende System der Menschenkunde, und Weisheitslehre lange nach den ersten Systemen der Natur-Wissenschaft entstand: daß dieß erste System der Griechischen Ethik eine Theorie der gröbsten Selbstsucht, und Sinnlichkeit war: und daß eben dieß System in solchen Zeiten erfunden wurde, in welchen nach allen Gründen der Wahrscheinlichkeit gerade die entgegengesetzten Lehren hätten herrschend seyn sollen.

Die Erfinder und Lehrer des ersten Systems der Ethik waren die so genannten alten **Sophisten**, welche zwischen der achtzigsten, und neunzigsten Olympiade, das heißt in oder unmittelbar nach den Zeiten blühten, wo die Griechen die glorreichen Siege bey Salamin, Platäa u. s. w. über die Perser erfochten, und mit einem hohen, edle Seelen auch nach Jahrtausenden entflammenden Enthusiasmus, für Freyheit und Vaterland alles wirklich aufgeopfert, oder aufzuopfern sich bereitwillig gezeigt hatten. Wer könnte es ohne die unverwerflichsten

werflichsten Denkmähler glauben, daß in, und unmittelbar nach den Zeiten, wo gemeinschaftliche Gefahren alle Griechische Völker vereinigt: wo man zur Abtreibung dieser Gefahren alle Kräfte des Geistes und Cörpers angestrengt, und die erhabensten Tugenden geübt hatte, in vielen Griechischen Städten weise, oder sich so nennende Männer aufgestanden seyen, welche Religion und Tugend, Freyheit und Vaterland, Gesetze und Verfassungen öffentlich bestritten und verspotteten: daß diese angeblichen Weisen ohne gemeinschaftliche Lehrer, und andere sichbare gleichstimmende Verhältnisse wie von einem bösen Dämon zur Untergrabung der Religion und guten Sitten angetrieben: daß endlich eben diese Feinde und Spötter der Religion und Tugend nicht nur in allen Städten von Griechenland geduldet, sondern sogar mit Reichthümern und Ehre überschüttet werden [1])? Die Sophisten sind vorzüglich Schuld daran, daß die Periode der guten Sitten unter keinem großen und gebildeten Volke schneller vorüber ging, als unter den Griechen, und daß Griechenland bald nach den herrlichen Siegen über die Perser durch innere Kriege, und durch alle Arten von Unterdrückungen, und Lastern zerrüttet, und geschändet wurde.

Das System der Selbstsucht und Sinnlichkeit ist in Rücksicht seiner vornehmsten Grundsätze nie scheinbarer, und kühner vorgetragen worden, als die Griechischen Sophisten dasselbe vortrugen. Kein Gesetz, sagten sie [2]), ist heiliger, und älter, als dieses, daß das Vollkommnere und Stärkere allenthalben das Unvollkommnere, und Schwächere überwältige, und beherrsche. Diesem Gesetze gehorcht nicht nur die ganze leblose Natur. Eben diesem Gesetze folgen alle Thiere, und selbst alle Men-

 schen,

1) Man sehe meine Geschichte der Wissenschaften, 2. Bd. 6. Buch, 2. Capitel: bes. 189 u. f. S.
2) Meine Geschichte der Wissenschaften, 2. B. 190 u. f. S.

schen, wenn sie nicht durch unnatürliche Einschränkungen zurück gehalten werden. Solche Einschränkungen sind die Gesetze der bürgerlichen Gesellschaften, nach welchen man nur diejenigen Menschen als gerecht lobt, die einem Jeden das Seinige geben, und lassen, und Andere hingegen als Ungerechte tadelt, und strafe, welche ihre Mitbürger beeinträchtigen, oder übervortheilen, und ihnen mit Gewalt, oder List das Ihrige rauben. Diese der Natur widersprechenden Gesetze rühren von dem großen Haufen schwächerer Menschen her, die sich vor den Mächtigeren fürchteten, und selbst zu ohnmächtig waren, um Gewalt zu brauchen, oder abzuhalten. Die schwächeren Menschen sahen bald ein, daß Unrecht leiden mit größeren Nachtheilen, als Unrecht thun mit Vortheilen verbunden sey, wenn man es nicht in seiner Gewalt habe, das Eine zuzufügen, und das Andere abzuwehren. Sie hielten es daher für rathsam, sich mit ihres Gleichen dahin zu vereinigen, daß man weder Unrecht thun, noch leiden wolle; und diesem Vortrage zufolge, fing man an, Gesetze zu geben, und nur dasjenige für Recht zu erkennen, was mit diesen Gesetzen übereinstimmte, und alles dasjenige für Unrecht zu halten, wodurch die gegebenen Gesetze beleidigt würden. Auf diese Art entstanden die gemeinen Begriffe von Recht, und Unrecht, und die bürgerlichen Gesetze, welche man als Mittelwege zwischen den größten Nachtheilen der Schwäche, und den größten Vortheilen der Stärke, zwischen dem Vermögen, ungestraft Unrecht zu thun, und dem Unvermögen, Unrecht abzuhalten, wählte. Man führte die bürgerlichen Gesetze nicht deßwegen ein, weil man sie für innerlich, oder wahrhaftig gut hielt, sondern aus Ohnmacht, Gewalt zu brauchen, und aus Furcht, gemißhandelt zu werden. Kein wahrhaftiger Mann also, der in sich selbst Kraft genug fühlte, sich gegen einen Jeden zu vertheidigen, und einen Jeden zu überwältigen, würde, ohne rasend zu

seyn,

seyn, solche Gesetze unterschrieben habe, wodurch seine Macht eingeschränkt, und er selbst dem schwächsten, und nichtswürdigsten Menschen gleich gemacht wurde. Eben so wenig trägt ein wahrhaftiger Mann Bedenken, die schwachen Fesseln, die ihm von schlechtern Menschen angelegt worden, abzuschütteln, und alle die elenden Schmierereyen mit Füßen zu treten, wodurch man seine Kräfte, und seine natürlichen Rechte, die eben so weit, als seine Kräfte reichen, einzuschränken gesucht hat. Ein Jeder, der sich seiner Ueberlegenheit über Andere bewußt ist, kehrt, so bald, und so oft er kann, aus dem Zwange der bürgerlichen Gesetze unter die Freyheit des Naturgesetzes zurück, nach welchem der Vortheil des Stärkern der einzige Maaßstab der Gerechtigkeit ist. Ein Solcher wird bald erkennen, daß der Bessere nicht um des Schlechtern, sondern daß dieser um Jenes willen vorhanden sey, und daß der Stärkere und Klügere über den Schwächern, und Blödern mit eben dem Rechte herrsche, womit Hirten ihre Heerden so gut, als sie können, nutzen. Das so genannte Recht thun, oder die Beobachtung der bürgerlichen Gesetze ist mit so vielen Nachtheilen, und das Unrecht thun, oder die Uebertretung der bürgerlichen Gesetze, mit so vielen Vortheilen verbunden, daß kein Mensch von gesundem Verstande frey, und ungezwungen das Erstere dem letztern vorziehen kann. Dieß ist so einleuchtend, daß jeder Gerechte, den man die Freyheit ließe, zu handeln, wie er wolle, vermöge der allen Menschen eingepflanzten Begierde, das zu ergreifen, was ihnen gut scheint, zu eben dem Ziele gelangen würde, welches sich die so genannten Ungerechten vorsetzen. Man nehme zwey solche Ringe an, dergleichen der Stammvater des letzten Geschlechts der lydischen Könige besessen, und wodurch er sich nach Belieben sichtbar oder unsichtbar gemacht haben soll. Man gebe den Einen dieser Ringe einem gerechten: den andern einem ungerechten

rechten Mann. Kann man sich irgend einen Gerechten so felsenfest denken, daß er nun, da er unbemerkt erscheinen, und Nehmen kann, wo und was er will, sich dennoch stets von fremdem Gut, und gesetzwidrigen Handlungen enthalten werde? Gesetzt aber, daß Jemand bey einer unbeschränkten Gewalt, alles zu thun, was ihm beliebt, den Gesetzen der Gerechtigkeit treu bliebe; würde nicht ein Solcher von allen Menschen insgeheim für den Thörichtsten, und Elendesten unter allen Sterblichen gehalten werden, wenn man ihn gleich aus Furcht, durch Ungerechtigkeit Schaden zu leiden, öffentlich mit den größten Lobsprüchen belegte. Noch einleuchtender sind die Thorheit und Schädlichkeit des so genannten Rechthandelns, und die Vortheile der so genannten Ungerechtigkeit, wenn man die Schicksale eines vollkommnen Gerechten mit denen eines höchst ungerechten Mannes zusammen hält. Der Ungerechte besitze zuerst Scharfsinn genug, um das Mögliche und Unmögliche, das Sichere und Gefährliche zu unterscheiden, und wage sich nur an solche Unternehmungen, von welchen er einen guten Ausgang hoffen kann. Er verstehe ferner die Kunst, sich bey den größten Betrügereyen, und Ungerechtigkeiten den Schein eines rechtschaffenen Mannes zu geben; und wenn er auch von Zeit zu Zeit einen Fehltritt begeht, so habe er Geschicklichkeit, oder Gewalt genug, jeden Fehltritt wieder gut zu machen. Ein solcher Ungerechter, in den Schein der Tugend, wie in einen Nebel gehüllt, wird selbst heirathen, und in der Folge seine Kinder verheirathen können, welche, und an welche er will. Den öffentlichen Lasten wird er sich, so viel, als möglich, entziehen; und bey öffentlichen Austheilungen, oder Wohlthaten wird er mehr, als irgend ein Anderer, zu erhaschen suchen. Er wird endlich zu den ersten Würden in seiner Vaterstadt erhoben werden, und wird diese öffentlichen Aemter nicht nur für sich, sondern auch für seine Freunde und

Anhänger

Anhänger nutzen. Wie sehr verschieden ist das Loos eines vollkommen gerechten Mannes! Man ziehe diesem nicht nur den Schein der Gerechtigkeit aus, sondern hänge ihm auch die Larve der Ungerechtigkeit vor, damit man erfahre, ob er die Tugend um ihrer selbst willen liebe, und ob er Stärke genug besitze, ihr bis in den Tod unwandelbar treu zu bleiben. Der auf diese Art entstellte Gerechte wird von seinen Mitbürgern, und Zeitgenossen verkannt: er wird fälschlich angeklagt, und verurtheilt, gefesselt, gepeinigt, verstümmelt, und getödtet werden. Und wenn er endlich mit Wunden und Schande überdeckt, seinen Geist unter den größten Martern aufgibt; so wird er es zu spät erfahren, daß man nicht gerecht zu seyn, sondern zu scheinen suchen müsse.

Eben die Sophisten 3), welche die uneigennützige Tugend für ein Hirngespinst, oder für Thorheit erklärten, lehrten zugleich, daß die fälschlich gepriesenen Tugenden der Mäßigkeit und Enthaltsamkeit, Feindinnen des Vergnügens, und den Vorschriften der gesunden Vernunft entgegengesetzt seyen. Ihren Aussprüchen zufolge bestand die wahre Kunst zu leben darin, sich so viele Begierden, und Bedürfnisse, als möglich, zu verschaffen, und beide, so viel man könne, zu nähren, und zu entzünden. Diesen Begriffen gemäß setzten sie die wahre Glückseligkeit in die Sättigung aller gereitzten Begierden, und in den Genuß aller sinnlichen Vergnügungen, welche die menschliche Natur nur fassen, und ertragen könne. Wenn man Muth, Klugheit, und Stärke besitze, so werde es Einem nie an Mitteln fehlen, eine jede Begierde und Lust zu befriedigen, deren unbegränzte Sättigung man aus eben dem Unvermögen für unerlaubt und schädlich erkläre, aus welchem man die Gerechtigkeit als eine Tugend empfohlen habe. Mit Rechte würde man diejenigen, welche die Macht, jede aufsteigende

3) l. c. S. 200.

-gende Begierde mit Vergnügen zu befriedigen, von ihren Vorfahren ererbt, oder durch ihre eigene Tugend erworben hätten, eines unverzeihlichen Wahnsinns beschuldigen, wenn sie sich um grundloser Bedenklichkeiten willen die entgegenkommenden Freuden versagen, und da, wo sie allein herrschten, einen eigensinnigen Herrn, nämlich die Gesetze, oder das Gerede ihrer Mitbürger auf den Nacken setzen wollten. Nur schwache, und elende Seelen könnten einer eingebildeten Tugend zu gefallen, oder auch durch leere Larven der Schande, und des Gerüchts geschreckt, ihre Vergnügungen den Vortheilen Anderer aufopfern, da die Vernunft einen Jeden, der sie brauchen wolle, überzeuge, daß die Glückseligkeit allein in einem vollen und beständigen Genusse der lebhaftesten Freuden bestehe: daß eine versagende Mäßigkeit und Enthaltsamkeit leere Wörter, und Erdichtungen unverständiger Menschen seyen; und daß eine unnatürliche Einschränkung der Begierden, oder die gepriesene Genügsamkeit, den Menschen seiner Bestimmung zuwider, in den Zustand eines Steins versetze, oder bis zur Gefühllosigkeit von Leichnamen herabwürdige.

Sokrates nannte die Philosophie der Griechischen Sophisten mit Recht eine Schmeichlerinn der Begierden, eine Verführerinn der Tugend, und eine Verderberinn der Seele. Eben so richtig kann man sie die Quelle nennen, aus welcher Aristipp von Cyrene geschöpft, und Epikur seine Gärten gewässert habe. 4) Aristipp verhehlte es selbst vor seinem ehrwürdigen Lehrer Sokrates nicht, daß es ihm die äußerste Thorheit zu seyn scheine, wenn man sich mit Vernachlässigung seiner eigenen Angelegenheiten dem Dienste des Vaterlandes widme; und wenn man für die Wohlfahrt seiner Mitbürger Vergnügungen und Vortheile, oder gar Leib und Leben aufopfere. 5) Er erklärte

4) l. c. S. 184. 5) l. c. 637 u. f. S.

erklärte ohne Scheu, daß sein ganzes Bestreben dahin gehe, auf das bequemste und angenehmste zu leben, d. h. so viele Vergnügungen, als möglich zu genießen, und so wenige Beschwerden und Schmerzen, als möglich, zu leiden. Er zog die Freuden der Liebe und Tafel, den Besitz weichlicher, oder prächtiger Kleider, und Geräthe, den Genuß köstlicher Wohlgerüche, und anderer Süßigkeiten des Lebens allen den Vergnügungen vor, welche die Erforschung der Wahrheit, und die Ausübung der Tugend gewähren. Um jene sinnlichen Vergnügungen, und die Güter, wodurch man sich dieselben verschaffen kann, zu erlangen, trug Aristipp kein Bedenken, Tyrannen, oder andern mächtigen Menschen zu schmeicheln, die größten Unwürdigkeiten auszuüben, oder zu ertragen, und sich dadurch der Verachtung weiser und tugendhafter Menschen auszusetzen, deren Urtheile er, wie die des größten Haufens verachtete. Indem er so viel, als möglich, zu genießen suchte, hütete er sich sorgfältig, irgend ein Vergnügen bis zum Uebermaaße zu genießen, irgend ein Gut übermäßig zu begehren, oder eingebildete, und unvermeidliche Uebel übermäßig zu verabscheuen, und sich dadurch zum Sclaven seiner eigenen Leidenschaften zu machen. [6])

Unter

6) Es könnte scheinen, als wenn Aristipp durch die Vorschrift der Mäßigkeit im Genuß, und der Mäßigung aller Begierden und Leidenschaften die Philosophie der Sophisten gemildert und verbessert habe. Allein es ist mir höchst wahrscheinlich, daß die Sophisten selbst alsdann, wann sie zum möglichsten Genuß, zur Entzündung der Begierden aufforderten, dieses stets unter der Einschränkung thaten, daß man durch den Genuß weder der Gesundheit schade, noch sich überwiegende Schmerzen zuziehe. Es bleibt aber immer wahr, daß Aristipps Grundsätze weniger, als die der Sophisten mißverstanden werden konnten, und wahrscheinlich auch weniger mißverstanden worden sind.

Unter den Jüngern, und Nachfolgern des Aristipp behielten Einige die Grundsätze ihres Meisters bey, welche sie hin und wieder genauer bestimmten. Andere übertrieben sie absichtlich, weil sie selbst in der höchsten Ruchlosigkeit von Meinungen eine Ehre suchten; und nur ein Einziger milderte die Lehren, welche Aristipp vorgetragen hatte. Die Ersteren hingen treulich den Sätzen an, welche von jeher die Grundlagen des Systems der Selbstsucht, und der Sinnlichkeit waren. Nur das gegenwärtige Vergnügen, sagten sie, ist das einzige und höchste Gut, die Gegenstände, welche es gewähren, oder die Handlungen, wodurch es verschafft wird, mögen beschaffen seyn, wie sie wollen. 7) Den Nahmen von Vergnügen, oder Lust verdienen eigentlich nur die sanften Rührungen, oder Bewegungen des Cörpers, besonders der Sinne des Gefühls, des Geschmacks und des Geruchs 8) Die Freuden der Seele sind so schwach, oder schnell vorübergehend, daß sie mit denen des Cörpers gar nicht verglichen werden können. 9) Alles, was man sonst Güter nennt, Gesundheit, Schönheit, und Stärke des Cörpers, Reichthümer und Ansehen, Freunde, Klugheit, und andere Tugenden, ja selbst die Glückseligkeit seyen bloß deßwegen wünschenswerth, weil sie uns Vergnügungen verschafften, oder Schmerzen von uns abwendeten. Der Weise unterscheide sich von den Thoren darin, daß er den Werth und Unwerth von Vergnügungen und Schmerzen, von Gütern und Uebeln richtig

schätze:

7) Diog. Laert. II. §. 86 etsq.

8) l. c. ἡδονην — λειαν κινησιν — S. 87. ἡδονην μεντοι την τε σωματος, ἡν και τελος ειναι — S. 90. λεγεσι δε μηδε κατα ψιλην την ὁρασιν η την ακοην γινεσθαι ἡδονας.

9) ib. S. 89. 90. πολυ μεν τοι των ψυχικων τας σωματικας αμεινες ειναι, και τας ὀχλησεις χειρες τας σωματικας· ὁθεν και ταυταις κολαζεσθαι μαλλον τες ἁμαρτανοντας.

schätze: daß er sich von den einen mehr, als Andere zu verschaffen, und den Andern mehr, als Andere, auszuweichen wisse: daß er sich von der Furcht vor eingebildeten Uebeln, z. B. von den Schrecknissen des Aberglaubens, und der Götter, frey mache, die wirklichen Uebel abwesend nicht mehr fürchte, als sie es verdienen, und gegenwärtige, so geduldig, als möglich ertrage: daß er sich von Scheingütern nicht täuschen lasse, wirkliche Güter nicht zu seinem eigenen Schaden mißbrauche, auch nicht übermäßig begehre, und eben deßwegen von allen unvernünftigen Leidenschaften, besonders von solchen quälenden Leidenschaften frey bleibe, dergleichen Neid und Mißgunst seyen [10]). Wenn der weise Mann den Gesetzen gemäß lebe, so thue er es nicht, weil Handlungen von Natur gut, oder böse seyen, sondern bloß um sich die Schande, und die Strafen nicht zuzuziehen, die mit der Uebertretung der bürgerlichen Gesetze verbunden sind [11]).

Hegesias, und Theodor der Gottesläugner hatten die Kühnheit, die Grundsätze des Aristipp mit ihren gehässigsten Folgerungen auf eine so empörende Art vorzutragen, wie es kaum die feindseligsten Widersacher dieser Lehren hätten thun können [12]). Der Weise, sagten diese Männer, thut alles bloß um seiner Selbst willen, und es wäre die größte Thorheit, wenn ein Weiser sich für sein Vaterland, oder für einen Haufen von Thoren aufopfern wollte [13]). Wohlthätigkeit, Freund-

10) S. 91–93. l. c.

11) S. 93. μηδεν τε ειναι φυσει δικαιον η καλον η αισχρον, αλλα νομω και εθει. ο μεντοι σπουδαιος ουδεν ατοπον πραξει δια τας επικειμενας ζημιας και δοξας.

12) S. 93 etsq. l. c.

13) τον τε σοφον ἑαυτου ἑνεκα παντα πραξειν.

Freundschaft, und Dankbarkeit sind leere Nahmen, weil sie, in so fern man sie übt, bloß aus Eigennutz geübt werden.[14] Der Weise trägt kein Bedenken, Tempel zu berauben, zu stehlen, oder Ehebruch zu treiben, wenn er es ungestraft, und mit Vortheil thun kann.[15] Eben so wenig scheut er sich, schöne Knaben und Buhlerinnen öffentlich zu lieben, wenn beide ihm ein unschädliches Vergnügen gewähren können.[16] Der trübsinnige Hegesias fand im menschlichen Leben ein solches Uebergewicht von Schmerzen und Uebeln über die Freuden und Güter, daß er an der Glückseligkeit gänzlich verzweifelte.

14) μητε δε χαριν τι ειναι, μητε φιλιαν, μητε ευεργεσιαν etc.

15) S. 99. κλεψειν δε και μοιχησειν και ἱεροσυλησειν εν καιρῳ.

16) S. 99. 100. In Rücksicht auf Kühnheit war Niemand Theodor, dem Gottesläugner so ähnlich, als Anaxarch, der Alexander den Großen begleitete, und diesen Beherrscher am kräftigsten tröstete, als er den Klitus mit eigener Hand ermordet hatte. Plutarch erzählt die Trostrede des Anaxarch viel besser, als Arrian, und zwar auf folgende Art: Ist das der Alexander, rief Anaxarch aus, indem er in das Gemach des Königs trat, auf den jetzt der ganze Erdkreis hinblickt. Wie, du liegst wie ein Sclave, zu Boden, niedergedrückt von der Furcht des öffentlichen Tadels, du, der du Gesetz und Maaßstab dessen, was Recht ist, für alle Menschen seyn solltest? Warum hast du denn die glänzendsten Siege erfochten? etwa um der öffentlichen Meinung zu dienen, und nicht um sie zu beherrschen? Weißt du denn nicht, daß die Themis dem Jupiter zur Seite sitzt, damit alles dasjenige recht werde, was der unwiderstehlich Herrschende unternimmt. — Anaxarch, bemerkt Plutarch, tröstete zwar den Alexander durch diese Reden, allein er machte ihn zugleich viel stolzer und gewaltthätiger, als er vorher gewesen war. IV. 119. in Vit. Alexandri, Edit. Reickii.

zweyfelte [17]), und eben deßwegen dem Weisen den Rath gab, nicht sowohl nach Glückseligkeit, oder darnach zu streben, Vergnügungen zu genießen, und glücklich zu seyn, als vielmehr so wenig, als möglich, Schmerzen zu leiden. [18]) So wenig etwas von Natur gut oder böse, recht oder Unrecht ist, sagte Hegesias, eben so wenig gibt es von Natur angenehme oder unangenehme Gegenstände. [19]) Was die Neuheit oder Seltenheit dem Einen angenehm machen, bringt in dem Andern Ekel und Ueberdruß hervor.

Der Cyrenaiker Anniceris gab vor dem Epikur ein Beyspiel dessen, was geschieht, wenn ein falsches, mit der unverdorbenen Natur des Menschen streitendes System in den Kopf eines gutherzigen, und wohlwollenden Mannes fällt. Man vertheidigt alsdann die allgemeinen Grundsätze in ihrer grösten Ausdehnung, und legt sie nachher auf eine solche Art aus, oder wendet sie auf eine solche Art an, daß die Grundsätze dadurch aufgehoben werden, ohne einen solchen Widerspruch zu bemerken, oder wenigstens anzuerkennen. Anniceris erklärte, wie Aristipp, die sinnliche Lust für das höchste Gut des Menschen [20]); und behauptete, daß man die Wohlfahrt von Freunden nicht um ihrer selbst willen wünschen, und befördern könne. [21]) Eben dieser Anniceris aber ließ uneigennützige Vaterlandsliebe, Freundesliebe, und Elternliebe übrig. Wenn der Weise für

 Vaterland,

17) S. 94. την ευδαιμονιαν ὁλως αδυνατον ειναι.

18) S. 95. τον δε σοφον εχ ὗτω πλεονασειν εν τη των αγαθων αἱρεσει, ὡς εν τη των κακων φυγη. Τελος τιθεμενον το μη επιπονως ζην, μηδε λυπηρως.

19) S. 94.

20) l. c. S. 97. και τοι τιθεμενον ἡδονην τελος,

21) S. 96. την τε τε φιλε ευδαιμονιαν δι' αὑτην μη ειναι αἱρετην. μη δε γαρ αισθητην τω πελας ὑπαρχειν.

Vaterland, Freunde, und Eltern; Arbeiten und Beschwerden übernehme: wenn er Vergnügungen aufopfere, oder während seiner Bemühungen für Andere wenige Vergnügungen genieße; so könne er dennoch glücklich seyn.[22] Der Weise werde auch seine Freunde nicht bloß um des Nutzens willen wählen, oder verlassen. Er werde vielmehr aus Wohlwollen seinen Freunden auch alsdann beystehen und anhangen, wann die Freundschaft, anstatt Vergnügen und Nutzen zu bringen, Aufopferungen fordere, und Gefahren, Beschwerden und Leiden herbeyführe.[23]

Das System des **Epikur** war im Wesentlichen mit dem der **Sophisten**, und des **Aristipp** einerley. Wenn das erstere von dem letztern abwich, so geschah es fast einzig und allein in solchen Puncten, wo **Epikur** sich selbst widersprach. Aller Wahrscheinlichkeit nach war kein Philosoph des Alterthums sich selbst in verschiedenen Puncten seines Lebens so ungleich, als **Epikur**.[24] Wenigstens stritten in keinem alten Weltweisen Kopf und Herz, System, und Leben auf eine so seltsame Art mit einander, als im **Epikur**. Auch widersprach sich kein anderer Griechischer Weltweiser an verschiedenen Stellen seiner Schriften so oft und so offenbar, als der Gargettische. Kein anderes System war so wenig zusammenhangend: keins in allen Theilen so sehr mit offenbaren, oder heimlichen Gegensätzen angefüllt, als das Epikurische. Alle diese Widersprüche, im Leben, in Schriften und Meinungen, weit entfernt die Lehre des Epikur zu stürzen, trugen am meisten zu ihrer Ausbreitung und Dauer bey. Männer von den entgegengesetztesten

22) l. c. 23) S. 97. l. c.

24) Es würde nicht schwer seyn, zu beweisen, daß **Epikur** nicht immer so mäßig, so enthaltsam, und so strenge gegen sich selbst war, als er sich in den Schriften zeigt, welche er kurz vor seinem Tode schrieb.

setztesten Denkarten und Charakteren fanden in dem Leben, den Werken, und Lehren des Epikur etwas, dem sie ihren Beyfall nicht versagen, oder wornach sie sich bilden konnten. Die Gärten des Epikur waren so eingerichtet, daß grobe und feine Wohllüstlinge, hartherzige Egoisten, und wohlwollende Menschenfreunde, oder thätige Patrioten sich gern in denselben niederließen, und wenn sie sich eine Zeitlang niedergelassen hatten, friedlich neben einander wohnten. Auch die Geschichte der neuern Zeit bietet uns Beyspiele genug dar, daß Widersprüche, Dunkelheit, und Unbestimmtheit in Schriften und Meinungen die Systeme berühmter Männer am meisten empfohlen haben, weil Schwärmer, Ungläubige, und Rechtgläubige, Freunde und Feinde der Tugend solche Schriften und Meinungen ein jeder nach seiner Art verstehen und deuten konnte. Allein weder die alte noch neuere Geschichte erzählt ein anderes ähnliches Beyspiel, wo so viele und offenbare Widersprüche in den Schriften und Lehren des Meisters eine solche Eintracht des Lebens, und eine solche Harmonie der Meinungen von Schülern hervorgebracht hätten, als die des Epikur hervorbrachten. — Es war den Epikureern nicht genug, die Schriften des Epikur, und seiner vertrautesten Freunde aufmerksam zu lesen. Sie lasen diese Schriften allein[25]), und lasen sie nach den Rath des Epikur so häufig, daß sie dieselben ganz oder großentheils auswendig lernten.[26]) Es fiel den Epikureern so wenig ein, in irgend einem Puncte von ihrem gemeinschaftlichen Lehrer abzuweichen, daß sie es beynahe für

 ein

25) Cicer. de Nat. Deor. II. c. 29. Vestra enim solum legitis, vestra amatis; ceteros causa incognita condemnatis.

26) X. §. 12. Diog. εγυμναζε δε τες γνωριμες, και δια μνημης εχειν τα έαυτε συγγραμματα.

ein Verbrechen hielten, sich durch neue Aufklärungen, oder ausführliche Erörterungen der Lehren ihres Meisters Ruhm zu erwerben, oder nur durch verschiedene Auslegungen seiner Schriften den Profanen ein Aergerniß zu geben. Sie opferten willig ihre Verdienste dem Ruhme des Epikur auf, und trugen alles, was Hermachus, und andere Weise ihrer Schule [27]) gelehrt und geschrieben hatten, auf den Epikur über. [28])

Die häufigen Widersprüche des Epikur, und die beyspiellose Einigkeit seiner Schüler ist nicht die einzige wunderbare Erscheinung in der Geschichte der Epikurischen Philosophie. Ein nicht weniger einziges Phänomen ist dieses: daß kein Sectenstifter unter den Griechen weniger Eigenthümliches hatte, als Epikur; und daß zugleich keiner sich mit einer unverschämtern Kühnheit die Ehre anmaaßte, sich allein durch sich selbst gebildet, und alles aus sich selbst geschöpft zu haben. [29]) Um diesen Anmaaßungen Glauben zu verschaffen, verläumdete Epikur fast alle berühmte Weltweise seines Volkes, und suchte sie so gar durch die pöbelhaftesten Schimpfwörter lächerlich zu machen. Diese kühne Arroganz, und Verläumdungssucht hatten den glücklichen Erfolg, den sie auch in spätern Zeiten oft gehabt haben. Die Anhänger des Epikur glaubten alles das Gute, was dieser von sich selbst, und alles Böse, was er von seinen Vorgängern und Zeitgenossen gesagt hatte, mit einer desto festern Ueberzeugung, weil sie niemahls oder selten andere Schriften, als die ihres Meisters, und seiner Schüler

27) Die Epikureer nannten die alten und berühmten Lehrer ihrer Schule σοφιςας. X. 26. S. Diog.

28) Senec. Epist. 33. Apud istos quidquid dicit Hermachus, quidquid Metrodorus, ad vnum refertur. Omnia, quae quisquam in illo contubernio locutus est, vnius ductu, et auspiciis dicta sunt.

29) Cicer. de fin. I. c. 6. Diog. X. f. 8 etsq.

Schüler in die Hände nahmen. Alle Epikureer verehrten ihren Meister als den ersten und einzigen Vater, oder Erfinder der Wahrheit, und als den ersten Urheber der menschlichen Glückseligkeit. [30]) Lucrez erhebt sich nie mit einer göttlichern Begeisterung, als wenn er den Lobgesang auf die unsterblichen Verdienste des Epikur anstimmt. Er war es, so singt der Römische Dichter, den weder die Blitzstrahlen, noch die Donnerkeile des Himmels abschreckten, seine Augen kühn gegen das drohende Ungeheuer des Aberglaubens zu erheben, und dieß Ungeheuer mit Füßen zu treten. Er war der Erste, der mit mächtiger Hand die Riegel und Schlösser an den Thüren zerbrach, durch welche er zuerst in die innersten Heiligthümer der Natur einging. Er durchwanderte und erforschte nicht nur alle Theile des Weltalls. Er drang so gar über die flammenden Gränzen der Natur hinaus, und kehrte aus den unendlichen leeren Räumen als glorreicher Sieger zurück. [31]) Er zündete zuerst in der dicken Finsterniß, welche das menschliche Geschlecht bedeckte, das helle Licht der Wahrheit an,

 und

30) Torquatus ap. Cicer. de Fin. I. c. 10. eaque ipsa, quae ab illo inuentore veritatis, et quasi architecto beatae vitae dicta sunt, explicabo.

31) I. v. 65 etsq.

Quem nec fama Deum, nec fulmina, nec minitanti
murmure compressit coelum, sed eo magis acrem
virtutem irritat animi, confringere vt arcta
Naturae primus portarum claustra cupiret.
Ergo viuida vis animi peruicit, et extra
processit longe flammantia moenia mundi;
Atque omne immensum peragrauit mente animoque:
vnde refert nobis victor . . .
Quare relligio pedibus subiecta vicissim
obteritur, nos exaequat victoria coelo.

und zerstreuete die täuschenden Nebel des Irrthums. [32]) Er überwand nicht nur die Schrecknisse des Aberglaubens, sondern auch alle die Ungeheuer von Lastern, und bösen Begierden, welche den Menschen quälten, oder zu Grunde richteten; und schenkte der Seele des Weisen eben die ungestörte Ruhe und Heiterkeit, deren die unsterblichen Götter in ihren seligen Sitzen geniessen. [33]) Wer ist im Stande, seine Erfindungen und Verdienste nach Würden zu preisen? Er war ein Gott, ein Gott war er, der den im Finstern umher tappenden Menschen auf den Weg der Wahrheit, und die auf dem wilden Meere der Leidenschaften und Laster umhergetriebenen Sterblichen in den Hafen der Ruhe und Zufriedenheit brachte. [34]) **Ceres, und Bacchus, und Hercules** machten

32) III. 1 etsq. v.
E tenebris tantis tam clarum extollere lumen
qui primus potuisti, illustrans commoda vitae;
Te sequor o Graiae gentis decus —
Tu pater, et rerum inuentor. . . . .

33) v. 14 etsq.
Nam simul ac ratio tua coepit vociferari,
— — — — — —
diffugiunt animi terrores . . .
neque vlla
Res animi pacem delibrat tempore in vllo.
At contra nusquam apparent Acherusia templa —
His tibi me rebus quaedam diuina voluptas
percipit, atque horror, quod sic natura tua vi
tam manifesta patet ex omni parte retecta.

34) Lucret. v. 1 etsq. v.
Quis potis est dignum pollenti pectore carmen
condere, pro rerum maiestate, hisque repertis?
— — — — — —
Nam si, vt ipsa petit maiestas cognita rerum,
dicendum est: Deus ille fuit, Deus, inclute Memmi,
qui princeps vitae rationem inuenit eam, quae
nunc appellatur Sapientia: quique per artem
fluctibus e tantis vitam, tantisque tenebris,
in tam tranquillo, et tam clara luce locauit.

machten sich durch nützliche Erfindungen oder durch die Bändigung schädlicher Ungeheuer um das menschliche Geschlecht verdient. [35]) Was würden uns aber alle diese Wohlthaten, alle diese Befreyungen von Uebeln helfen; wenn nicht Epikur, den Kopf, und das Herz der Menschen von verderblichen Irthümern, Leidenschaften, und Lastern gereinigt hätte? Der Sterbliche der dieses that, ist allerdings werth, wie ein unsterblicher Gott angebetet zu werden. [36]) Die Epikureer verehrten ihren Lehrer mehr, als alle unsterbliche Götter. Sie beobachteten auf das gewissenhafteste den letzten Willen des Epikur, nach welchem der Geburtstag dieses Mannes jährlich wie ein gottesdienstliches Fest begangen, und am zwanzigsten Tage eines jeden Monden das Andenken des Epikur und Metrodor dankbar gefeiert wurde. [37]) Sie hatten das Bildniß des Epikur, wie eines Schutz- und Hausgottes nicht nur in Gemählden und Statüen, sondern auf Siegelringen und Trinkgeschirren. [38])

Die Ethik des Epikur ist von ihrer günstigen Seite nirgend in gedrängter Kürze besser vorgetragen worden, als Cicero sie durch den Mund des Torqua-

D 5 tus

35) v. 14 etsq.

36) l. c. v. 44 etsq.
At nisi purgatum est pectus, quae proelia nobis,
atque pericula tunc ingratis insinuandum?
Quantae conscindunt hominem cuppedinis acres
sollicitum curae? Quantique perinde timores?
quidue superbia, spurcities, petulantia, quantas
efficiunt cladeis? Quid luxus, desidiesque?
Haec igitur qui cuncta subegerit, ex animoque
expulerit dictis, non armis; nonne decebit
hunc hominem numero diuum dignarier esse?

37) X. S. 18. Diog.

38) Cicer. Lib. V. l. c. Cuius imaginem non modo in tabulis nostri familiares, sed etiam in poculis et annulis habent. Man sehe auch Plin. XXXV. c. 2.

wie im ersten Buche seines Werks über das höchste Gut vorgetragen hat. Dieselbige Ethik ist in ihrer wahren Gestalt, mit allen ihren Widersprüchen und Mängeln nirgends bündiger dargestellt worden, als im zweyten Buche desselbigen Werkes, wo Cicero fast ganz dem vom **Klitomachus** aufgezeichneten Räsonnements des **Karneades** folgte. Ein zweckmäßiger Auszug aus beiden Büchern wird meine Leser in Stand setzen, die Lebens-Wissenschaft des **Epikur** unparteyisch zu beurtheilen.

Nach dem **Epikur**, so hebt **Torquatus** an [39]), besteht das höchste Gut allerdings in Vergnügen; und das höchste Uebel in Schmerz. Wir verstehen aber unter Vergnügen nicht so wohl, oder nicht allein einen angenehmen sinnlichen Kitzel, sondern vielmehr eine Abwesenheit, oder Befreyung von allen cörperlichen Schmerzen, und allen Seelenleiden. [40]) Wenn wir Hunger und Durst leiden, und beide Bedürfnisse durch Speise und Trank stillen; so ist das Aufhören des schmerzhaften Hungers und Durstes, und eben so eines jeden andern Schmerzes angenehm. Jeder angenehme Zustand verdient mit Recht den Nahmen des Vergnügens; und dieß Vergnügen, was aus dem Verschwinden oder der Abwesen-

39) De Finibus. I. c. 9. et ipse Epicurus ap. Laert. X. S. 129 et 137.

40) De Fin. I. c. 11. Non enim hanc solam sequimur, quae suauitate aliqua naturam ipsam mouet, et cum iucunditate quadam percipitur sensibus, sed maximam illam voluptatem habemus, quae percipitur omni dolore detracto. Epikur selbst sagte: nicht so wohl einen angenehmen Kitzel, als vielmehr, u. s. w. Ap. Diog. X. 131. ὁταν ουν λεγωμεν ἡδονην τελος ὑπαρχειν ου τας των ασωτων ἡδονας, και τας των εν απολαυσει κειμενας λεγομεν, — αλλα το μητε αλγειν κατα σωμα, μητε ταραττεσθαι κατα ψυχην συνειροντες. vid. et S. 132, 139. 144.

Abwesenheit von Schmerzen entsteht, kann durch sanft kitzelnde Reitze der Sinne, nur mannigfältiger gemacht, aber nicht vermehrt werden [41]). Epikur weicht darin gemächlich von Aristipp ab, daß er nicht dreyerley Empfindungen und Zustände des Menschen, angenehme, und unangenehme und gleichgültige, sondern bloß angenehme und unangenehme unterscheidet, und daß er das höchste Gut des Menschen nicht in sinnliches Vergnügen, sondern in eine Abwesenheit aller Schmerzen setzt [42]).

Es bedarf gar keines Beweises, daß das Vergnügen das höchste Gut, und Schmerz das höchste Uebel sey: daß wir Alles, was wir sonst lieben und begehren, um des Vergnügens willen, lieben und begehren; und Alles, was wir sonst hassen und verabscheuen, um der Schmerzen willen meiden. [43]) Die Natur selbst ruft uns dieses in der Einrichtung aller empfindenden Wesen zu. Menschen und Thiere begehren und genießen von ihrer Geburt an das Vergnügen als das höchste Gut; und verabscheuen den Schmerz, als das höchste Uebel, und zwar thun sie dieses, bevor sie im geringsten verdorben worden sind. [44]) Wenn Jemand wäre, den die laute

Stimme

41) Cic. l. c. omni autem priuatione doloris putat Epicurus terminari summam voluptatem: vt postea variari voluptas distinguique possit; augeri amplificarique non possit. Epic. in ratis sentent. ap. Diog. X. S. 144. ȣκ επαυξεται ἡ ἡδονη εν τῃ σαρκι, επειδαν ἁπαξ το κατ' ενδειαν αλγȣν εξαιρεθῃ, αλλα μονον ποικιλλεται.

42) l. c.

43) Cicer. I. c. 9 et 10. Quoniam autem id est vel summum bonum, vel vltimum. vel extremum, quod Graeci Τελος nominant, quod ipsum nullam aliam ad rem, ad id autem res referuntur omnes.

44) l. c. c. 9. idque facere (omne animal) nondum deprauatum, ipsa natura incorrupte atque integre iudicante.

Stimme der Natur nicht befriedigte; so könne man einen solchen Verblendeten bald durch unwiderlegliche Gründe überzeugen. Man stelle sich einen Menschen vor, dessen Leib und Seele mit vielen lebhaften, und beständigen Vergnügungen, ohne die geringste Einmischung, oder Befürchtung von Schmerz, ausgefüllt wären, und frage sich alsdann, ob man sich einen wünschenswerthern Zustand denken könne 45)? Auf der andern Seite nehme man einen Menschen an, der von so vielen cörperlichen, und Seelenleiden niedergedrückt werde, als die menschliche Natur nur tragen kann, ohne die geringste Hoffnung von Erleichterung, ohne irgend einen Wiedergenuß vergangener, oder Vorgenuß künftiger Freuden; ist es möglich, sich etwas Schrecklicheres, als eine solche Lage, zu erdichten? Wenn also ein mit Vergnügungen angefülltes Leben am meisten zu wünschen, und ein mit Schmerzen angefülltes Leben am meisten zu fliehen ist; so kann man mit Recht das Vergnügen das höchste Gut, und den Schmerz das höchste Uebel nennen. Vergnügen, und Schmerz sind offenbar die ersten Triebfedern und die letzten Zwecke unsers Thuns, und Lassens; aller unserer Begierden und Verabscheuungen. 46)

Kein vernünftiger Mensch haßte, und verschmähte je das Vergnügen, als Vergnügen; und eben so wenig liebte und suchte Jemand den Schmerz, als Schmerz. 47) Man erhob sich gegen unsere Lehre vom höchsten Gut bloß deßwegen, weil man wähnte, daß wir auch solche Vergnügungen empföhlen, auf deren Genuß überwiegend größere Schmerzen folgten, und daß wir solche Schmerzen und Beschwerden flöhen, durch deren Ertragung und Uebernehmung wir uns überwiegend größere Vergnügungen verschaffen könnten. Allein keiner haßt,

45) Cic. I. c. 12. l. c. 46) Cicer. l. c.
47) l. c. 10. l. c.

haßt, und verachtet mehr, als wir, solche Weichlinge und Wohllüstlinge, welche sich durch gegenwärtige Vergnügungen, denen sie nicht widerstehen können, viel größere Schmerzen zuziehen, oder gegenwärtigen Schmerzen und Beschwerden ausweichen, wodurch sie sich unendlich größere Freuden und Güter zu verschaffen im Stande wären. Jedes Vergnügen ist allerdings ein Gut, aber deßwegen nicht immer wählenswerth. Jeder Schmerz ist ein Uebel, aber deßwegen nicht immer verwerflich.[48] Eine gesunde und gebildete Vernunft, welche Vergnügungen und Schmerzen, Güter und Uebel gegen einander abwiegt, lehrt uns oft, Vergnügungen als Uebel, und Schmerzen als Güter zu betrachten.[49] Eben daher ist die Klugheit, oder Weisheit nicht nur die größte, sondern auch die Mutter aller übrigen Tugenden, weil sie die nützlichste ist.[50] Die Weisheit wird zuerst dadurch eine Wohlthäterinn der Menschen, daß sie uns von aller Furcht vor den Göttern, vor dem Tode, und vor Schmerzen befreyt, indem sie lehrt, daß die Götter sich gar nicht um die Angelegenheiten der Sterb-

48) Epic. ap. Diog. X. 129 S.

49) X. 130 S. l. c. *τη μεν τοι συμμετρησει, και συμφεροντων και ασυμφορων βλεψει, ταυτα παντα κρινειν καθηκει; χρωμεθα γαρ τω μεν αγαθω, κατα τινας χρονες ὡς κακω. τω δε κακω, το εμπαλιν ὡς αγαθω.* et S. 132. *ȣ γαρ ποτοι και κωμοι. . . . τον ἡδυν γεννα βιον, αλλα νηφων λογισμος, και τας αιτιας ερευνων πασης αἱρεσεως και φυγης, και τας δοξας εξελαυνων αφ' ὡν πλειςος τας ψυχας καταλαμβανει θορυβος.*

50) X. 132. S. Diog. *Διο και φιλοσοφιας το τιμιωτερον ὑπαρχει ἡ φρονησις, εξ ἡς αἱ λοιπαι πασαι πεφυκασιν αρεται.* Cicer. I. c. 13. l. c. — ſic ſapientia, quae ars viuendi putanda eſt, non expeteretur, ſi nihil efficeret. Nunc expetitur, quod eſt tanquam artifex conquirendae et comparandae voluptatis.

Sterblichen bekümmern: daß es weder Vorbedeutungen, noch Weissagungen, weder Belohnungen, noch Strafen nach dem Tode gibt: daß der Tod nicht da ist, so lange wir noch sind, und daß wir nicht mehr sind, wann der Tod da ist: daß heftige Schmerzen nicht lange dauern, und geringe oder mäßige sich leicht ertragen lassen. [51]) Die Weisheit befreyt uns nicht bloß von der Furcht vor Göttern, vor Schmerzen, und vor dem Tode, sondern auch von allen den Sorgen und Quaalen, welche unvernünftige Leidenschaften über die Menschen bringen. Sie ruft uns zu, daß einige Begierden und Verabscheuungen natürlich, und nothwendig sind, wie Begierde nach Speise und Trank: andere natürlich, aber nicht nothwendig, wie das Verlangen, ein ruhiges, und bequemes Leben zu führen; noch andere, weder natürlich noch nothwendig, wie unmäßiger Ehrgeiß, Geldgeiß, Ruhmbegierde, Sucht nach sinnlichen Vergnügungen, u. s. w. Die Weisheit lehrt uns, daß die natürlichen und nothwendigen Begierden sehr leicht zu befriedigen sind: daß auch die natürlichen, aber nicht nothwendigen Begierden weder viele Mühe, noch Aufwand verursachen, daß hingegen die weder natürlichen, noch nothwendigen, ganz unermeßlich, oder unersättlich sind. [52]) Wenn die Weis-

51) Epic. ap. Diog. S. 133 - 135. Cicer. I. c. 13. Nam cum ignoratione rerum bonarum et malarum maxime hominum vita vexetur; ob eumque errorem et voluptatibus maximis saepe priventur, et durissimis animi doloribus torqueantur; sapientia est adhibenda, quae et terroribus cupiditatibusque detractis, et omnium falsarum opinionum temeritate dempta certissimam se nobis ducem praebeat ad voluptatem.

52) Cicer. I. c. 13. vnum genus posuit earum cupiditatum, quae essent et naturales et necessariae: alterum, quae naturales essent, nec tamen necessariae:

Weisheit den Geist von schädlichen Irrthümern, und das Gemüth von quälenden Sorgen, und Leidenschaften befreyt hat: so kann man den Menschen im Genuß unvergänglicher Güter kaum zu den sterblichen Geschöpfen zählen. Er lebt vielmehr, wie ein Gott, unter den bethörten und unglücklichen Menschenkindern.[53])

Die Mäßigkeit im Genuß von Vergnügungen, und die Genügsamkeit im Besitz von Gütern sind, wie die Weisheit, entweder wegen der Vergnügungen und Vortheile wünschenswerth, welche sie uns verschaffen, oder auch wegen der Schmerzen und Schäden, vor denen sie uns bewahren.[54]) Es ist nicht genug, daß wir den Werth und Unwerth von Vergnügungen und Schmerzen, von Gütern und Uebeln kennen. Wir müssen auch Stärke der Seele genug besitzen, um nach unserer richtigen Erkenntniß zu handeln, und allen Lockungen von Begierden und Lüsten zu widerstehen, wenn Befriedigung uns überwiegend größere Schmerzen und Schäden zuziehen würde.[55]) Mäßigkeit und Genügsamkeit bestehen

riae: tertium, quae nec naturales, nec necessariae. Quarum ea ratio est, vt necessariae nec opera multa, nec impensa expleantur. Ne naturales quidem multa desiderant, propterea quod ipsa natura diuitias, quibus contenta sit, et parabiles et terminatas habet. Inanium autem cupiditatum nec modus vllus, nec finis inueniri potest.

53) Cicer. I. c. 14. l. c. Quodsi vitam omnem, etc. und Epicur. ap. Diog. X. 135 S. και ουδε ποτε ουθ' ὑπαρ ουτ' οναρ διαταραχθησῃ ζησῃ δε ὡς θεος εν ανθρωποις. ουθεν γαρ εοικε θνητῳ ζωῳ ζων ανθρωπος εν αθανατοις αγαθοις.

54) Cicer. I. 14. c. und Epicur. ap. Diog. X. 130. f.

55) Cicer. l. c. Nec enim satis est iudicare, quid faciendum, non faciendumue sit: sed stare etiam oportet in eo, quod sit iudicatum. Plerique autem, quod

stehen nicht darin, uns Vergnügungen und Vortheile zu versagen, welche man ohne Schaden und Vorwürfe genießen und besitzen kann; sondern sich mit Wenigem zu begnügen, wenn Einem Mehreres versagt ist, und dabey überzeugt zu seyn, daß derjenige des Ueberflüssigen am meisten genießt, der desselben am ehesten entbehren kann. [56]) Wasser und gemeines Brod gewähren eben so viel Vergnügen, als die köstlichsten Speisen und Weine, wenn man sie nicht eher genießt, als bis Hunger und Durst sie fordern. Man verliert also bey einer einfachen Art zu leben, und bey beschränkten Bedürfnissen und Begierden nichts an Vergnügen, und sorgt zugleich für seine Gesundheit, macht sich unabhängiger von Menschen und vom Glück, und genießt das Ueberflüssige, wenn es Einem von Zeit und Zeit zu Theil wird, besser als diejenigen, welche beständig damit übersättigt sind. **Epikur** und dessen würdige Freunde priesen Mäßigkeit und Genügsamkeit nicht bloß Andern an, sondern übten sie auch selbst aus. Sie waren mit Wasser und Brod, oder einem kleinen Becher gemeinen Weins zufrieden, und **Epikur** bat sich von einem Freunde

quod tenere, atque seruare id, quod statuerunt, non possunt, victi et debilitate, obiecta specie voluptatis, tradunt se libidinibus constringendos, nec quid euenturum sit, prouident, ob eamque causam propter voluptatem et paruam, et non necessariam, et quae vel aliter pararetur, et qua etiam carere possunt sine dolore, tum in morbos graues, tum in damna, tum in dedecora incurrunt: saepe etiam legum, iudiciorumque poenis obligantur.

56) Epicur. l. c. και την αυταρκειαν δε αγαθον μεγα νομιζομεν, ουχ ινα παντως τοις ολιγοις χρωμεθα· αλλ᾽ οπως, εαν μη εχομεν τα πολλα, τοις ολιγοις χρωμεθα, πεπεισμενοι γνησιως οτι ηδιστα πολυτελειας απολαυουσιν οἱ ηκιστα ταυτης δεομενοι.

Freunde etwas Kythridischen Käse aus, damit er sich von Zeit zu Zeit gütlich thun könnte. 57)

Auch Standhaftigkeit, und Tapferkeit sind wie Klugheit, und Mäßigkeit, nicht um ihrer selbst willen wünschenswerth, sondern bloß wegen der Vergnügungen, welche sie uns verschaffen, und wegen der Schmerzen, welche sie von uns abwenden. Der Standhafte und Muthige fürchtet sich weder vor dem Tode, noch vor Schmerzen, durch deren Schrecknisse die Seelen der meisten Menschen unaufhörlich gepeinigt, und zum reinen und vollen Genuß von Freuden unfähig gemacht werden. Eben diese Schrecknisse machten viele schwache Menschen zu Verräthern entweder ihres Vaterlandes und ihrer Freunde, oder gar ihrer selbst. Der Tapfere genießt einer beständigen Ruhe und Heiterkeit der Seele. Furcht vor dem Tode, oder vor Beschwerden und Gefahren hält ihn nicht ab, seine Pflichten zu erfüllen. Er erwartet den Tod, oder geht ihm standhaft entgegen, weil er weiß, daß der Tod kein Uebel ist. Mäßige Schmerzen erträgt er mit männlicher Stärke. Wenn aber Schmerzen zu heftig werden, oder zu lange dauern, so verläßt er das Leben, wie einen Schauplatz, wo er keine Unterhaltung mehr findet. 58)

Es ist endlich von der Gerechtigkeit, wie von allen übrigen Tugenden einleuchtend, daß sie nicht um ihrer selbst willen, sondern bloß um der Vergnügungen und Vortheile willen zu wählen sey, welche sie ihren Verehrern verschafft. Der Tugendhafte, der Niemanden Un-

recht

57) Diog. X. S. 11. κοτυλη γουν οινιδιου ηρκουντο. το δε παν ὑδωρ ην ἀυτοις ποτον. αυτος δε φησιν εν ταις επιστολαις, ὑδατι μονου αρκεισθαι, και αρτῳ λιτῳ. και πεμψον μοι τυρου, φησι, κυθριδιον, ἱν' ὁταν βουλωμαι πολυτελευσασθαι, δυνωμαι.

58) Cicero I. c. 15. de Fin.

recht thut, und allen schuldlosen und verlassenen Menschen nach bestem Vermögen dient, erwirbt sich nothwendig das Zutrauen, die Dankbarkeit, und Liebe seiner Mitbürger. Wer kann es läugnen, daß es süß ist, von vielen Menschen, denen man wohl gethan hat, geliebt zu werden, und daß die Liebe der Mitbürger das Leben nicht bloß angenehmer, sondern auch sicherer macht[59]? Der Ungerechte kann weder die Freuden, noch die Ruhe der Gerechten empfinden. Wenn er seine Verbrechen auch mit der grösten Heimlichkeit verübt hat, so ist er doch nie versichert, daß sie stets verborgen bleiben werden. Vollzogenen Missethaten schleicht zuerst ein dunkler Verdacht nach. Aus dunkeln Argwöhnen entstehen Gerüchte. Auf Gerüchte folgen Ankläger, Richter, und Strafen. Manche Verbrecher haben sich entweder in lebhaften Träumen verrathen, oder von dem Bewußtseyn ihrer Thaten gefoltert, sich selbst, vorsetzlich angegeben.[60]) Wenn aber auch Jemand hoffen könnte, daß Menschen niemahls seine Verbrechen entdecken und strafen würden: so wäre ein Solcher doch nicht vor den Quaalen des Gewissens geschützt von welchen man glaubt, daß sie von den Göttern als strafende Furien losgelassen werden.[61]) Es ist kaum gedenkbar, daß das glück[illegible] lichste

59) Cicer. I. 16. Itaque ne iustitiam quidem recte quis dixerit per se ipsam optabilem, sed quia iucunditatis vel plurimum afferat. Nam diligi et carum esse, iucundum est, propterea quia tutiorem vitam, et voluptatem efficit pleniorem.

60) Et si vero molita quippiam est, quamuis occulte fecerit, nunquam tamen confidet, id fore semper occultum. Plerumque improborum facta primo suspicio insequitur; deinde sermo atque fama; tum accusator, tum iudex; multi etiam . . . . se ipsi indicauerunt.

61) Quodsi qui satis sibi contra hominum conscientiam septi esse, et muniti videntur, deorum tamen horrent,

lichste Verbrechen so viel Vergnügen und Vortheile bringen könne, daß dadurch die mit der Ausübung desselben nothwendig verbundenen Sorgen und Nachtheile aufgewogen würden.[62])

Da nun Klugheit, und Mäßigkeit, Tapferkeit und Gerechtigkeit so nützlich, und die entgegengesetzten Laster so schädlich sind; so konnte Epikur mit eben so gutem Grunde, und mit eben so inniger Ueberzeugung, als die größten Lobredner der Tugend, sagen, daß man nicht glücklich leben könne, ohne klug und tapfer, mäßig und gerecht zu seyn, und daß diejenigen, welche weise und standhaft, mäßig und gerecht lebten, nothwendig auch glücklich seyen.[63]) Epikur stimmte allein darin den übertriebenen Lobrednern der Tugend nicht bey, daß er behauptete: alle Tugenden seyen nicht um ihrer selbst, sondern bloß um ihrer Vergnügungen, und Vortheile willen wünschenswerth: keine andere, als gemeinnützige Handlungen seyen gut und gerecht: keine andere, als gemeinschädliche, böse und ungerecht; und dieselbigen Handlungen könnten daher in verschiedenen Zeiten und Ländern bald gut, und bald böse seyn.[64])

rent, easque ipsas sollicitudines, quibus eorum animi noctes atque dies exeduntur, a diis immortalibus supplicii caussa importari putant.

62) l. c. Quae autem tanta ex improbis factis ad minuendas vitae molestias accessio fieri potest, quanta ad augendas, cum conscientia factorum, tum poena legum, odioque ciuium?

63) Epicur. ap. Diog. X. S. 132. διδασκουσαι, ὡς ουκ εστιν ἡδεως ζην ανευ του φρονιμως και καλως, και δικαιως ουδε φρονιμως, και καλως, και δικαιως, ανευ του ἡδεως. συμπεφυκασι γαρ αἱ αρεται τῳ ζην ἡδεως· και το ζην ἡδεως, τουτων εστιν αχωριστον. Man sehe auch S. 140.

64) Diog. X. 138. 152–154. S. Cicer. l. c. 13. de Fin. Id (summum bonum) qui in vna virtute ponunt,

et

Die Vergnügungen und Schmerzen des Cörpers bringen ähnliche Empfindungen in der Seele hervor. Ja die Vergnügungen und Schmerzen der Seele entstehen aus dem Cörper, und beziehen sich auf den Cörper.[65] Dieß hindert uns aber nicht, zu behaupten, daß die Vergnügungen, und Schmerzen der Seele viel stärker, und lebhafter, als die des Cörpers werden können. Der Cörper empfindet bloß das Gegenwärtige: die Seele auch das Vergangene und Künftige.[66] Aus dieser Verschiedenheit der cörperlichen, und Seelen-Vergnügungen und Schmerzen kann man den Gegensatz des Gemüthszustandes des Weisen, und des Thoren am überzeugendsten darthun. Der Thor genießt weder das Gegenwärtige noch das Vergangene; und der ungewissen Zukunft sieht er stets mit ängstlichem Harren entgegen[67]) So wenig ein kranker Cörper Vergnügen genießen, oder ein Staat voll Aufruhrs, und ein Haus voll Zwietracht glücklich seyn kann; eben so wenig das kranke, und zerrüttete Gemüth des Unweisen. Die Seele

et splendore nominis capti, quod natura postulet, non intelligunt: errore maximo, si Epicurum audire voluerint, liberabuntur. Istae enim vestrae eximiae, pulchraeque virtutes, nisi voluptatem efficerent, quis eas aut laudabiles, aut expetendas arbitraretur? Vt enim medicorum scientiam non ipsius artis, sed bonae valitudinis causa probamus: et gubernatoris ars, quia bene nauigandi rationem habet, vtilitate, non arte laudatur: sic sapientia, etc.

65) l. c. 17. de Fin. Animi autem voluptates et dolores nasci fatemur e corporis voluptatibus et doloribus. . . . Itaque concedo . . . . eorum vtrumque e corpore ortum esse, et ad corpus referri.

66) Diog. X. 137. S. et Cicer l. c. Nam corpore nihil, nisi praesens, et quod adest, sentire possumus: animo autem et praeterita, et futura.

67) Cic. I. c. 18. l. c.

Seele des Thoren wird meistens in derselbigen, gewiß aber zu verschiedenen Zeiten von mehreren, und widersprechenden unbändigen Leidenschaften umhergetrieben, die weder Ruhe, noch Genuß gestatten. Zu den Quaalen böser Begierden gesellen sich die Furcht vor dem Tode, und die Schrecknisse des Aberglaubens, die den Gepeinigten nicht einen Augenblick rasten lassen.[68] — Der Weise hingegen ist stets glücklich. Epikur sagte eben so schön, als richtig, daß das Glück nur wenig über den Weisen vermöge.[69] Der Weise hat nämlich sehr gemäßigte Begierden. Er fürchtet weder die Götter, noch den Tod, oder Schmerzen. Wenn auch Schmerzen über ihn kommen, so genießt er doch so wohl das gegenwärtige, als vergangene Gute so lebhaft, daß die angenehmen Empfindungen stets das Uebergewicht haben: zu welchem Uebergewicht selbst die Vergleichung seines Zustandes mit dem der Thoren nicht wenig beyträgt.[70] Epikur prahlte nicht bloß mit dem stolzen Ausspruche, sondern er bewies es durch die That, daß der Weise selbst unter den Schmerzen der Folter glücklich seyn könne. Ich schreibe dir dieses, so heißt es in dem Briefe an den Hermachus, an dem letzten Tage meines Lebens, wo die Stein- und Leibschmerzen, an welchen ich leide, eine solche Höhe erreicht haben, daß sie gar keines Zuwachses

 mehr

68) l. c. 18. l. c.

69) l. c. 19. Optime vero Epicurus, quod exiguam dicit fortunam intervenire sapienti.

70) l. c. neque tempus est vllum, quod non plus habeat voluptatum, quam dolorum. Nam et praeterita grate meminit, et praesentibus ita potitur, vt animaduertat, quanta sint ea, quamque iucunda: . . et cum stultorum vitam cum sua comparat, magna afficitur voluptate. Dolores autem, si qui incurrunt, nunquam vim tantam habent, vt non plus habeat sapiens, quod gaudeat, quam quod angatur.

mehr fähig sind. Nichts destoweniger besiege ich diese unsäglichen Schmerzen durch das erfreuliche Andenken an meine Erfindungen und Schriften.[71])

Epikur sagte von der Freundschaft, wie von der Tugend, daß sie nicht um ihrer selbst, sondern um ihrer Vergnügungen und Vortheile willen wünschenswerth sey: daß aber auch ohne sie eben so wenig, als ohne Tugend, ein glückliches Leben Statt finde.[72]) Keiner wußte die Freundschaft mehr zu schätzen: keiner wurde durch Freunde, und machte selbst Freunde glücklicher, als Epikur. Die ganze alte Fabel und Geschichte zeigte nur einige Paare ächter und geprüfter Freunde, und Epikurs mäßige Wohnung allein schloß ganze Schaaren derselben in sich.[73]) Epikur liebte seine Freunde, wie sich selbst, und that für das Glück seiner Freunde nicht weniger, als er für sein eigenes that.[74])

Epikurs

71) X. 22. S. Diog.

72) X. 120. Diog. Cicer. I. 20. 21. c. de Finibus.

73) Cicer. I. 20. c. At vero Epicurus vna in domo, et ea quidem angusta, quam magnos, quantaque amoris conspiratione consentientes tenuit amicorum greges? Quod fit etiam nunc ab Epicureis.

74) l. c. c. 20. Quocirca eodem modo sapiens erit affectus erga amicum, quo in se ipsum: quosque labores propter suam voluptatem susciperet, eosdem suscipiet propter amici voluptatem: quaeque de virtutibus dicta sunt, quemadmodum hae semper voluptatibus inhaerent, eadem de amicitia dicenda sunt. Einige Epikureer milderten den Ausspruch: daß man die Freundschaft nur um ihres Nutzens willen suchen müsse, eben so, wie Anniceris: Sunt autem quidam Epicurei timidiores . . itaque primos congressus, copulationesque et consuetudinum instituendarum voluntates fieri propter voluptatem: cum autem vsus progrediens familiaritatem effecerit, tum amorem efflorescere tantum, vt, etiam si nulla sit vtilitas ex amicitia, tamen ipsi amici propter se ipsos amentur.

Epikurs System konnte nur so lange bleiben, als es von seiner günstigsten Seite vorgestellt wurde. Der blendende Schein verlor sich, so bald man es in seiner wahren Gestalt erblickte, wie es in Cicero's zweytem Buche vom höchsten Gut geschildert wird.

Unter allen Widersprüchen, in welche Epikur fiel, kehrte keiner in seinen Schriften so oft wieder, als die streitenden Aeußerungen über den Werth der sinnlichen Vergnügungen, selbst der gröbern cörperlichen Lüste. Epikur redete bisweilen, wie ein strenger Büßer. Noch häufiger aber drückten er, und der Größte unter seinen Schülern, Metrodor, sich über die Wollust, wie die ausgelassensten Wollüstlinge aus. 75) Es ärgerte die Freunde der Tugend schon, daß Epikur so viele Briefe an öffentliche Buhlerinnen geschrieben 76), und in so vielen Büchern von denselben geredet hatte. Ein noch größeres Aergerniß nahmen sie daran, daß er in dem zehnten seiner Sprüche der Weisheit sagte: er wisse nicht, was er an den Vergnügungen von Schwelgern und Wollüstlingen tadeln könne, wenn diese Vergnügungen die Genießer von den Schrecken des Aberglaubens und Todes befreyten: wenn sie nicht durch Uebermaaß schadeten, und in den vollen Becher der Freude keinen

E 4 Zusatz

75) de Fin. II. 10. c. Sic enim has suaves et quasi dulces voluptates appellat. Interdum ita extenuat, vt M. Curium putes loqui: interdum ita laudat, vt quid praeterea sit bonum, neget se posse ne suspicari quidem. Quae iam oratio non a philosopho aliquo, sed a censore supprimenda est. ib. c. 21. Nonne melius est de his aliquid, quam tantis voluminibus de Themista loqui? . . . At cum tuis cum disseras, multa sunt audienda etiam de obscoenis voluptatibus, de quibus ab Epicuro saepissime dicitur.

76) X. 6. Diog.

[illegible] vom Schmerz zu [illegible] 77). Den lebhaftesten Unwillen aber empfanden sie bey den schaamlosen Lobpreisungen der sinnlichen Lüste, welche auf allen Seiten des Werks vom höchsten Gute vorkamen. Ich kann mir, hieß es unter andern, gar keinen Begriff von Gütern machen, wenn ich alle Vergnügungen abziehe, welche durch den Geschmack, das Gehör, das Gesicht, das Gefühl, und überhaupt durch irgend einen cörperlichen Sinn in uns hervorgebracht werden. Es läßt sich im geringsten nicht behaupten, daß die Freuden der Seele allein wahre Güter seyen. Ich kenne keine andere Freuden der Seele, als die Hoffnung, alle jene genannte Vergnügungen ohne Beymischung von Schmerz zu genießen. 78) Ich habe oft, fuhr Epikur fort, die angeblichen Weisen gefragt, was sie nach dem Abzuge jener cörperlichen Vergnügungen noch Güter nennten, wenn sie nicht leere Worte vorbringen wollten. Man hat mir

77) ap. Diog. X. 142. S. ap. Cicer. II. de Fin. 7. c. Si ea, quae luxuriosis efficientia voluptatum, liberarent eos deorum, et mortis et dolorum metu, docerentque, qui essent fines cupiditatum: nihil haberemus, quod reprehenderemus, cum vndique complerentur voluptatibus, nec haberent vlla ex parte aliquid aut dolens, aut aegrum, id est autem malum.

78) Diese Stelle steht richtiger beym Diogenes, X. 6. S. als beym Athenäus VII. 5. p. 279. 280. XII. 12. p. 546. 547. Man sehe Cic. de Fin. II. 3. Tusc. Quaest. III. 18. Nec equidem habeo, quod intelligam bonum illud, detrahens illas voluptates, quae sapore percipiuntur; detrahens eas, quae auditu et cantibus; detrahens eas etiam, quae ex formis percipiuntur oculis, suaues motiones, siue quae aliae voluptates in toto homine gignuntur quolibet sensu. Nec vero ita dici potest, mentis laetitiam solam esse in bonis. Laetantem enim mentem ita noui, spe eorum omnium, quae supra dixi, fore vt natura iis potiens dolore careat.

mir auf diese Frage nie eine befriedigende Antwort gegeben. Auch mögen sie von Tugend und Weisheit reden, so viel sie wollen; sie werden doch nie einen andern Weg zur Glückseligkeit zeigen können, als die erwähnten sinnlichen Vergnügungen 79). Epikur redete bisweilen von den Vergnügungen der Sinne mit bacchantischer Begeisterung 80), und in dieser Begeisterung stieß er die unanständigsten Schmähungen gegen Tugend und Weisheit, und deren Freunde aus. 81) — Nicht weniger anstößig, als Epikur, war Metrodor. Dieser trotzte zu gewissen Zeiten dem Glück, und erklärte, daß er dasselbe gefesselt, und ihm alle Gewalt über sich genommen habe 82). Zu andern Zeiten setzte er das höchste Gut in einen gesunden Cörper, und in die Zuversicht, daß man durch einen gesunden Cörper alle Arten sinnlicher Vergnügungen genießen werde 83). Er pries die gröbsten sinnlichen Vergnügungen noch viel unverschämter,

 ter,

79) Tusc. Quaest. III. 18. Saepe quaesiui ex iis, qui appellantur sapientes, quid haberent, quod in bonis relinquerent, si illa detraxissent, nisi si vellent voces inanes fundere. Nihil ab his potui cognoscere, qui si virtutes ebullire volent, et sapientias, nihil aliud dicent, nisi eam viam, qua efficiantur eae voluptates, quas supra dixi. Quae sequuntur, setzt Cicero hinzu, in eadem sententia sunt: totusque liber, qui est de summo bono refertus et verbis, et sententiis talibus.

80) Er schriee, sagt Athenäus, βοων ελεγεν, daß die Vergnügungen des Bauchs der Anfang und die Wurzel alles Glücks, alles wahren Guten seyen. ll. cc.

81) ap. Athenae. 547. p. προσπτυω τω καλω, και τοις κενως αυτο θαυμαζουσιν, όταν μηδεμιαν ἡδονην ποιει.

82) ap. Cicer. Tusc. Quaest. v. 9. Occupaui te fortuna, atque cepi; omnesque aditus tuos interclusi, vt ad me adspirare non possis.

83) Ibid.

ter, als Epikur ist; und machte dem Timokrates die bittersten Vorwürfe darüber, daß er den Bauch nicht zum einzigen Richter, und Maaßstabe alles Guten machen wolle. 84)

Eben der Epikur, welcher die Vergnügungen der Sinne so oft für die einzigen wahren Güter erklärte, behauptete an andern Stellen, daß das höchste Gut in der Abwesenheit aller Schmerzen bestehe. Hier widersprach er, wie seine Gegner ihm mit Recht vorwarfen, nicht bloß sich selbst, sondern er that der Empfindung und dem allgemeinen Sprachgebrauch eine unerträgliche Gewalt an. Alle Menschen, und Sprachen unterschieden bisher dreyerley Zustände. Einen Zustand, wo wir Schmerzen leiden: einen andern, wo wir Vergnügungen empfinden: und einen dritten, wo wir weder Vergnügungen, noch Schmerzen wahrnehmen. 85) Epikur [illegible]

84) Cicer. de Nat. Deor. I. 40. Nam Philo etiam noster ferre non poterat, aspernari Epicureos molles et delicatas voluptates. Summa enim memoria pronuntiabat plurimas Epicuri sententias his ipsis verbis, quibus erant scriptae. Metrodori vero, qui est Epicuri collega sapientiae, multo impudentiora recitabat. Accusat enim Timocratem, fratrem suum, Metrodorus, quod dubitet omnia, quae ad beatam vitam pertineant, ventre metiri: neque id semel dicit, sed saepius. Annuere te video. Nota enim tibi sunt. Proferrem libros, si negares. Athenäus führt Eine der vom Cicero erwähnten Aeußerungen des Metrodor an beiden angezogenen Stellen an. p. 280. περι γαςερα ὁ κατα Φυσιν βαδιζων λογος την ἀπασαν εχει σπȣδην. "Die Vernunft, welche der Natur folgt, beschäftigt sich am meisten mit den Vergnügungen, welche wir durch das Gefühl und den Geschmack genießen."

85) II. 3 etsq. v. Cicer. de fin. Hoc est vim afferre, Torquate, sensibus: extorquere ex animis cognitiones

hätte, wie der Weltweise Hieronymus, das höchste Gut in die Abwesenheit alles Schmerzes setzen können. Nur mußte er nicht der Natur, und der Meinung aller Menschen zum Trotze die Abwesenheit von Schmerzen, und den Genuß wirklicher Vergnügungen für einerley ausgeben.

Daß Vergnügen das höchste Gut, und Schmerz das größte Uebel sey, bewies Epikur durch die Beyspiele, oder das Betragen von Thieren, und neugebornen Kindern. Wer sieht aber nicht ein, daß Kinder und Thiere, welche bloß durch ihre Sinne leben, und nach sinnlichen Eindrücken handeln, über das höchste Gut vernünftiger Menschen nichts entscheiden können [86]? Und selbst Kinder und Thiere, welche Vergnügungen suchen, oder begehren sie? offenbar nicht die Abwesenheit von Schmerzen, oder die von Epikur so genannte stehende Lust, sondern das so genannte bewegende Vergnügen, oder den angenehmen Reiz der Sinne. Auch hier widerspricht sich Epikur abermahls auf die handgreiflichste Art. Er nimmt die Wörter Vergnügungen und Lust in einer ganz andern Bedeutung, wenn er das höchste Gut erklärt, als worin er sie nimmt, wenn er seine Erklärung vom höchsten Gute zu beweisen sucht. [87])

Epikur wiederhohlt es unzählige Mahle, daß er keine andere Tugenden kenne, als welche sinnliche Vergnügungen und zeitliche Vortheile brächten, oder vor den entgegengesetzten Schmerzen und Uebeln bewahrten: Und [illegible] daß

gnitiones verborum, quibus imbuti sumus. Quis enim est, qui non videat, haec esse in natura rerum tria? vnum, cum in voluptate sumus: alterum, cum in dolore: tertium hoc, in quo nunc sumus.

86) II. c. 10. l. c.

87) II. c. 10. Quid igitur conuenit, ab alia voluptate dicere naturam proficisci, in alia summum bonum ponere?

daß alle Tugenden nur um ihrer Nützlichkeit willen Tugenden seyen: daß er das von andern Weltweisen so sehr gepriesene καλον oder honestum anspeie, wenn es nicht nützlich sey. [88]) Er konnte sich also auch nicht beklagen, wenn der Stoiker Kleanth sagte, daß Epikurs Tugenden Sclavinnen, oder Dienerinnen des Vergnügens seyen, welche ihrer Gebieterinn so viel Genuß, als möglich, verschafften, und ihr dabey beständig in's Ohr flüsterten, daß sie ja nichts genießen, und thun möchte, was ihr Schmerzen und Schaden bringen könne. [89]) Nach Epikurs Grundsätzen sind diejenigen nicht nur die glücklichsten, sondern auch die besten und weisesten Menschen, welche die meisten Vergnügungen zu genießen, und sich am besten vor Schmerzen und Schaden zu hüten wissen, wie z. B. in Rom die berühmten Künstler des Vergnügens, Arata, Thorius Balbus, Postumius, und Andere es verstanden. [90]) Thorius Balbus lebte auf eine solche Art, daß er alle, auch die ausgesuchtesten Vergnügungen in vollem Maaße genoß. Er war dabey so wenig abergläubig, daß er die in seiner Vaterstadt Lanuvium so häufigen Opfer und Tempel verachtete: so wenig furchtsam, daß er den Tod fürs Vaterland in der Schlacht starb. Er befriedigte seine Begierden nicht nach Epikurs Eintheilung, sondern nach seiner Genußfähigkeit, und sorgte dabey genau für seine Gesundheit. Er übte seinen Cörper so sehr, daß er zu jeder Mahlzeit eine lebhafte Begierde zu essen und zu trinken brachte. Speisen und Weine waren so beschaffen, daß sie ihm zugleich das lebhafteste Vergnügen machten, und doch den Cörper im

88) II. 15. honestum quid sit, si id non est in voluptate, negat se intelligere.

89) II. 21. c. de Fin.

90) II. 20. 21. c.

im geringsten nicht beschwerten. Er hatte eine blühende Farbe, eine feste Gesundheit, eine allgemeine Achtung, und so große Reichthümer, daß er alle Arten von Freuden, welche sich kaufen lassen, erkaufen konnte. Er war gleich frey von Schmerzen, und Sorgen. Wenn die Erstern ihn bisweilen trafen, so ertrug er sie standhaft und zog die Aerzte eher, als die Philosophen zu Rath, um ihrer los zu werden. Dieser **Thorius** war nach **Epikurs** Grundsätzen das Muster eines glücklichen, tugendhaften, und weisen Mannes. Nach eben diesen Grundsätzen hingegen müssen die Patrioten, welche ihr ganzes Leben in Gefahren, und Mühseligkeiten zum Besten ihrer Mitbürger hinbrachten, und ihr thatenvolles Leben zuletzt durch den glorreichen Tod für's Vaterland endigten die Patrioten, deren Verdienste Dichter und Geschichtschreiber preisen, deren Andenken ganze Völker durch Statüen und andere Denkmähler ehren, müssen nach **Epikurs** Grundsätzen nicht nur für die Unglücklichsten, sondern auch für die Thörichtsten, und selbst Lasterhaftesten unter den Sterblichen erklärt werden, weil sie ihre Vergnügungen, ihre Vortheile, ja so gar ihr Leben für andere Menschen aufgeopfert haben.[91]) Wenn sinnliches Vergnügen das höchste Gut, und Eigennutz die einzige und nothwendige Triebfeder des Menschen ist; warum sagt ihr es denn nicht dem Volke bey euern Bewerbungen um öffentliche Aemter, wie ihr es in euern Schriften und Schulen sagt [92]): daß ihr alles um eures

Vergnügens,

91) L. c. c. 21 et sq.

92) L. c. II. c. 22. 23. Dic, te nihil fecisse in vita, nisi voluptatis causa. Dic in quouis conuentu, te omnia facere, ne doleas. Si ne hoc quidem satis ample, satis honeste dici putas, dic te omnia et in isto magistratu, et in omni vita vtilitatis tuae causa facturum, nihil nisi quod expediat, nihil denique, nisi tua causa: quem clamorem concionis . . . futurum putes?

Vergnügens, um einer Vortheile willen thut: daß gemeinnützige Gesinnungen und wohlthätige Handlungen, von denen man keine Vortheile erwarten kann, Beweise von Schwäche seyen [93]): daß selbst die unsterblichen Götter sich gar nicht um die Angelegenheiten der Menschen bekümmern, weil sie von den Menschen nichts zu hoffen und zu fürchten haben. [94]) Vergebens setzt man uns die Tugenden des Epikur, und vieler seiner Nachfolger und Schüler, vergebens die preiswürdigen Handlungen entgegen, wodurch sie sich um Freunde und Vaterland verdient gemacht haben. Wir bezweifeln diese Tugenden, und tugendhaften Handlungen nicht. Wir ziehen daraus bloß den Schluß, daß in guten Menschen die Natur mächtiger, als ein falsches System war; und daß Epikur und viele Epikureer besser lebten, als lehrten, anstatt daß die meisten Menschen besser lehren, als leben. [95])

Epikur's

93) De Nat. Deor. I. 44. Ne homines quidem censetis, nisi imbecilli essent, futuros beneficos, et benignos fuisse.

94) Lucret. II. 645 etsq. v. und v. 166. etsq. v.
. . . Quid enim Immortalibus, atque Beatis
Gratia nostra queat largirier emolumenti,
vt nostra quicquam causa gerere adgrediantur?

95) II. c. 25. At mihi quidem, quod et ipse vir bonus fuit, et multi Epicurei fuerunt, et hodie sunt, et in amicitiis fideles, et in omni vita constantes, et graues, nec voluptate, sed officio consilia moderantes, hoc videtur maior vis honestatis, et minor voluptatis. Ita enim viuunt quidam, vt eorum vita refellatur oratio. Atque vt ceteri existimantur dicere melius, quam facere: sic hi mihi videntur facere melius, quam dicere. Auch c. 18. Sed ego ex te quaero, nonne intelligas, eo maiorem vim esse

Epikur's Philosophie enthält offenbar nicht allein gar keine Antriebe, andern Menschen in uneigennützigen Absichten zu dienen, sondern so gar mächtige Bewegungsgründe, es nicht zu thun. Harte und selbstsüchtige Menschen finden in Epikur's Lehren die scheinbarsten Vorwände, Freunde und Vaterland zu verlassen, und selbst zu verrathen, wenn sie es mit großen Vortheilen thun können. Gutmüthige Personen werden aller falschen Grundsätze ungeachtet für Vaterland und Freunde manche Beschwerden, Arbeiten, und Gefahren übernehmen. Wird aber auch diesen nicht zuletzt ihr System einfallen, wenn sie Vermögen, Gesundheit und Leben für Freunde und Mitbürger aufopfern sollen [96]? Würden tapfere Männer mit frohem Muthe in die Schlacht gehen, und ihr Blut für das Vaterland vergießen, wenn sie vorher genau berechneten, ob sie durch ein heldenmüthiges Betragen mehr, als durch ein eifriges an Vergnügungen gewönnen [97]? Epikur hielt seinen Weisen vom Heirathen, von der Erzeugung, und Erziehung von Kindern, am allermeisten aber von der Verwaltung öffent-

esse naturae, quod ipsi vos; quia omnia ad vestrum commodum, et vt ipsi dicitis, ad voluptatem referatis, tamen ea faciatis, e quibus appareat, non voluptatem vos, sed officium sequi? plusque rectam naturam, quam rationem prauam valere?

96) II. c. 24. Quodsi non modo vtilitatem tibi nullam afferet, sed iacturae rei familiaris erunt faciundae, labores suscipiendi, adeundum vitae periculum: ne tum quidem te respicies, et cogitabis sibi quemquam natum esse, et suis voluptatibus? vadem te ad mortem tyranno dabis pro amico, etc.?

97) l. c. c. 19. Quid fortes viri? voluptatumne calculis subductis, proelium ineunt, et sanguinem pro patria profundunt: an quodam animi ardore, atque impetu concitati?

öffentlicher Aemter und Geschäffte ab. [98]) Die traurigen Zeiten, in welchen Epikur lebte [99]) konnten ihn hindern, sich des gemeinen Wesens anzunehmen. Wie wollte aber das menschliche Geschlecht, oder die menschliche Gesellschaft bestehen, wenn alle Menschen auf einmahl in Epikurische Weisen verwandelt würden?

So wenig die Philosophie des Epikur ihre Verehrer zum Dienste des Vaterlandes, und zu andern gemeinnützigen Handlungen ermuntert, eben so wenig hält sie schlaue und kühne Bösewichter von den größten Missethaten zurück. Nur schwache und furchtsame Menschen lassen sich durch die Furcht vor Schande und Strafen, und die aus dem Bewußtseyn böser Handlungen entstehende Unruhe von gesetzwidrigen Befriedigungen ihrer Begierden abhalten. Allein verschmitzte Bösewichter führen ihre verderblichen Entwürfe auf eine so verborgene Art aus, daß sie vor allen Mitwissern, und vor der strafenden Gerechtigkeit vollkommen gesichert sind. Kühne Bösewichter lachen über die vermeintlichen Quaalen des Gewissens, und wenn sie Macht in Händen haben, treten sie Gesetze, und Richter mit Füßen. Gesetzt aber auch, daß schlaue Bösewichter entdeckt, kühne Bösewichter zur Rechenschaft gezogen werden; hat nicht Epikur's Philosophie den Bösewicht sowohl, als den Weisen, gegen Marter und Tod gewaffnet [100])?

Epikur

98) X. 119. Diog. et ibi Casaub. et Menag. και μηδε γαμησειν και τεκνοποιησειν τον σοφον . . . . ουδε πολιτευσεσθαι.

99) X. S. 10. και χαλεπωτατων δε καιρων κατασχοντων τηνικαυτα την Ἑλλαδα, etc.

100) II. 16. 17. Cicer. de finibus. Non oportet timidum, aut imbecillo animo fingi; non bonum illum virum, qui, quidquid fecerit, ipse se cruciet, omnia.

Epikur nirgend mehr mit sich selbst im Widerspruche, als in seinen pomhaften Aussprüchen über die Glückseligkeit des Weisen, wodurch er die Paradoxa der Stoiker zu erreichen suchte. — Die letztern, welche ausser der Tugend kein wahres Gut anerkannten, behaupteten wenigstens mit einigem Schein, daß das höchste Gut in der Vollendung der Tugend bestehe, und daß die vollendete Tugend durch die Länge der Zeit keinen Zuwachs erhalte. Wie aber konnte es dem Epikur einfallen, zu sagen, daß man in einer unendlichen Zeit nicht mehr Vergnügen genieße, als in einer endlichen, wenn man das gehörige Maaß im Genuß zu beobachten wisse [101])?

Epikur eiferte ferner den Stoikern darin nach, daß er vorgab: der Weise sey beständig glücklich: das Glück vermöge wenig oder nichts über ihn: ihn mache die

omniaque formidet; sed omnia callide referentem ad vtilitatem, acutum, versutum, veteratorem, facile vt excogitet, quo modo occulte, sine teste, sine vllo conscio fallat. . . Deprehensus, omnem poenam contemnet. Erit enim instructus ad mortem contemnendam, ad exilium, ad ipsum etiam dolorem. Quem quidem vos, cum improbis poenam proponitis, impatibilem facitis: cum sapientem semper plus boni habere vultis, tolerabilem. Sed finge non solum callidum eum, qui aliquid improbe faciat, verum etiam praepotentem: vt M. Crassus fuit . . . . vt hodie est noster Pompejus, cui recte facienti gratia est habenda: esse enim quamuis vellet iustus, iniquus poterat impune.

101) Man sehe die zwanzigste rata sententia beym Diogenes X. 145. f. Cicer. II. c. 27. Negat Epicurus, diuturnitatem quidem temporis ad beate vivendum aliquid afferre, nec minorem voluptatem percipi in breuitate temporis, quam si illa sit sempiterna. Haec dicuntur inconstantissime.

die Natur allein reich, und er empfinde im Genuß der gemeinsten Speisen und Getränke eben so viel Vergnügen, als im Genuß der kostbarsten.[102] — Wie können Männer, welche das höchste Gut in Vergnügen, das höchste Uebel in Schmerz setzen, und nur denjenigen glücklich preisen, der eine feste Gesundheit, und die Hoffnung einer festen Gesundheit besitze, wie können diese den Weisen stets glücklich nennen, oder dem Glück alle Gewalt über den Weisen nehmen[103])? Hat es denn der Weise stets in seiner Macht, Schmerzen und Krankheiten abzuhalten? oder kann er je die feste Zuversicht haben, daß er nicht krank werden, und Schmerzen leiden werde? — Noch ungereimter ist es, zu behaupten, daß die gemeinsten Speisen und Getränke eben so viel Vergnügen geben, als die ausgesuchtesten und kostbarsten.[104])

Es war dem Epikur nicht genug, zu sagen, daß der Weise auch auf der Folterbank glücklich seyn könne. Er ging noch weiter, und versicherte: der Weise werde selbst in dem glühenden Ochsen des Phalaris ausrufen: wie süß ist das? Wie wenig kümmert mich dieß! — Die strengsten Tugendlehrer verlangten nicht, daß der Weise in den größten Martern keine Schmerzen empfinden, oder sich gar freuen, sondern nur daß er die Quaalen des Cörpers standhaft ertragen solle.[105]) — Epikur selbst

102) Cicer. II. c. 27. 28.

103) l. c. Ipse enim Metrodorus pene alter Epicurus, beatum esse describit his fere verbis: cum corpus bene constitutum sit, et sit exploratum, ita futurum. An id exploratum cuiquam potest esse?

104) l. c. Hoc est, non modo cor non habere, sed ne palatum quidem.

105) Cicer. Tusc. Quaest. II. c. 7. Epicurus vero ea dicit, vt mihi quidem risus captare videatur. Affirmat

selbst starb eben so ruhmvoll, als Leonidas, oder Epaminondas, und andere am meisten bewunderte Helden des Alterthums, indem er sich nicht nur unter den fürchterlichsten Schmerzen, durch das Andenken an seine Schriften aufrichtete, sondern auch väterlich für seine Freunde, und die Kinder seiner Freunde sorgte. 106) Allein Epikur vergaß nie mehr, was er gelehrt hätte, und widerlegte seine Schriften nie nachdrücklicher, als in seinem glorreichen Tode, und in dem trefflichen Briefe, den er sterbend an den Hermachus schrieb. Wie konnte eben der Weltweise, welcher den Schmerz für das größeste Uebel erklärt, und alle Vergnügungen und Schmerzen der Seele aus dem Cörper abgeleitet hatte, die heftigsten gegenwärtigen Quaalen durch das bloße Andenken an Dinge überwinden, die keine Beziehung auf den Cörper hätten 107)? Wie sterbend die Kinder des Metrodor empfehlen, von denen er keine Vergnügungen mehr hoffen konnte 108)?

F 2 Epikur

mat enim quodam loco, si vratur sapiens, si crucietur: exspectas fortasse, dum dicat, patietur, perferet, non succumbet. . . . Epicuro homini aspero, et duro non est hoc satis: in Phalaridis tauro si erit, dicet, quam suaue est hoc! quam hoc non curo! Suaue etiam? . . . ego tantam vim non tribuo sapienti contra dolorem. Sit fortis in perferendo. Officio satis est. Vti laetetur etiam, non postulo.

106) II. 30 c. Non ego iam Epaminondae, non Leonidae mortem huius morti antepono. etc.

107) l. c. Sed quid tibi dicendum sit, oblitus es. Primum enim si vera sunt ea, quorum recordatione te gaudere dicis, hoc est si vera sunt tua scripta, et inuenta, gaudere non potes. Nihil enim iam habes, quod ad corpus referas.

108) l. c. Cur deinde Metrodori liberos commendas? quid ex isto tuo egregio officio, et tanta fide ad corpus refers? Huc et illuc, Torquate, vos versetis

Epikur nennt den Schmerz das größte Uebel, und bringt doch Gründe vor, um welchen willen man den Schmerz verachten soll. Es ist in der That ungereimt, das größte Uebel verachten zu wollen. Und wie sind denn Epikurs Gründe zur Verachtung des Schmerzes beschaffen? Große Schmerzen, sagt dieser Weltweise, dauern nicht lange, und langwierige Schmerzen lassen sich leicht ertragen. Lehrt aber nicht die Erfahrung in vielen traurigen Beyspielen, daß die schmerzhaftesten Schäden, und Krankheiten viele Jahre anhalten 108)? In solchen Fällen räth Epikur, sich durch einen selbst gewählten Tod von endlosen Schmerzen zu befreyen. Allein wo bleibt denn die Behauptung: daß der Weise stets mehr Vergnügen, als Schmerzen empfinde 110)? Epikur gibt vor, daß man die größten Schmerzen durch das Andenken, und die Erneuerung einst genossener Freuden besiegen könne? Es ist kaum gedenkbar, daß längst genossene, und zwar sinnliche Vergnügungen die heftigsten gegenwärtigen Schmerzen nur merklich mildern, geschweige vertilgen sollten. 111) Gegen den Tod

setis licet: nihil in hac praeclara epistola scriptum ab Epicuro congruens, et conueniens decretis eius reperietis. Ita redarguitur ipse a sese, vincunturque scripta eius probitate ipsius, ac moribus, nam ista commendatio puerorum, memoria, et caritas amicitiae, summorum officiorum in extremo scriptu conseruatio, indicat innatam esse homini probitatem gratuitam, non inuitatam voluptatibus, nec praemiorum mercedibus euocatam. Quod enim testimonium maius quaerimus, quae honesta et recta sint, ipsa esse optabilia per sese, cum videamus, tanta officia morientis!

109) II. c. 28 etsq. de Fin.

110) Moriatur, inquit. Fortasse id optimum. Sed vbi illud, plus semper voluptatis?

111) c. 32 l. c. Sed vobis voluptatum perceptarum recordatio vitam beatam facit, et quidem corpore percepta-

Tod störkte Epikur seine Jünger am meisten durch die Betrachtung: daß der ganze Mensch durch den Tod aufgelöst werde: daß das Aufgelöste alle Empfindung verliere, und daß das, was ohne Empfindung sey, uns, die wir leben, gar nicht angehe.[112] Wenn mit dem Tode alles aus ist, und das, was nach dem Tode geschieht, uns gar nicht mehr afficirt; warum verordnete dann Epikur in seinem letzten Willen so sorgfältig, daß in jedem Jahre sein Geburtstag, und in jedem Monath sein Gedächtnißtag gefeyert werden solle? eine Satzung, welche die Epikureer auch zu Cicero's Zeiten auf das heiligste beobachteten, so sehr sie deßwegen von witzigen Köpfen verspottet wurden.[113]

Sokrates.

In eben dem Zeitalter, in welchem die Sophisten das System der Selbstsucht, und Sinnlichkeit verbreiteten, trug Sokrates zuerst die erhabene Lehre der ächten Tugend, und des reinen Wohlwollens vor. Die Vorsehung erweckte den Sohn des Sophroniskus, das zu zerstören, was die Sophisten aufgebaut, und das wiederum aufzubauen, was die Sophisten vernich-

perceptarum. Nam si quae sunt aliae, falsum est, omnes animi voluptates esse e corporis societate.

112) l. c. c. 31. Mortem nihil ad nos pertinere. Quod enim dissolutum sit, id esse sine sensu: quod autem sine sensu sit, id nihil omnino ad nos pertinere.

113) l. c. 31 c. Res tota non doctorum hominum, velle post mortem epulis celebrari memoriam sui nominis. Quos quidem dies quemadmodum agatis, et in quantam hominum facetorum vrbanitatem incurratis, non dico. . . . Tantum dico, magis fuisse vestrum agere Epicuri diem natalem, quam illius testamento cauere, vt ageretur.

vernichtet hätten. Sie rüstete ihn daher auch mit allen den schönen und guten Gaben aus, welche nöthig waren, die gefährlichen Lehrer des Lasters, und der Wohllust zum Stillschweigen zu bringen. Sokrates errang den vollständigsten Sieg über seine Gegner. Er gewann und bildete für Wahrheit und Tugend viele ihren Meisters würdige Schüler: und er würde Griechenland gerettet haben, wenn es noch hätte gerettet werden können. Allein die Sitten der Griechen, aus welchen die Sophisten ihre Grundsätze geschöpft hatten, waren zu sehr verdorben; und die vornehmsten Griechischen Staaten zu sehr zerrüttet, als daß selbst die Weisheit und Tugend des Sokrates, und seiner Freunde die Einen hätten bessern, und die Andern hätten herstellen können. Sokrates strebte sichtbar darnach, nicht nur in Meinungen, sondern auch im Leben, in der Art sich zu nähren, und zu kleiden, in Sprache und Lehrart als ein Gegensatz der Sophisten zu erscheinen; und dieses absichtliche Streben war am meisten Schuld daran, daß Sokrates hin und wieder im Leben, und in Lehren etwas strenger war, als er wahrscheinlich unter andern Umständen gewesen wäre. Als der erste gründliche Tugendlehrer fixirte er die Sprache, und die Hauptgrundsätze der Ethik. Alle nachfolgende Tugendlehrer traten in seine Fußstapfen, und gingen von seinen Vorstellungen aus, auch da, wo sie weiter vordrangen, als Sokrates vorgedrungen war. Einige seiner Nachfolger wurden milder, andere strenger, als ihr gemeinschaftlicher Lehrer gewesen war.

Die Sophisten läugneten oder bezweifelten wenigstens das Daseyn eines weltordnenden, und weltregierenden Wesens, wie die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Sokrates trug die grossen Wahrheiten von dem Daseyn, und der Vorsehung Gottes nicht nur faßlicher, gründlicher, und eindringender vor, als Anaxagoras, sondern auch, so viel wir wissen, als alle nachfol-

nachfolgende Bekenner des einzigen wahren Gottes unter den Griechen. Seine Schüler bemerkten sehr richtig, daß er in diesen trostreichen Lehren den schwachen und leidenden Tugendhaften eine mächtige Stütze dargereicht, und den Leichtsinnigen, oder Lasterhaften ein heilsames Schreckbild vorgehalten habe. [114]) Kein anderer Weiser vor ihm hegte so gegründete Hoffnungen der Fortdauer der Seele nach dem Tode des Cörpers, und so vernunftmäßige Vorstellungen von den Schicksalen der Weisen, und Unweisen, der Tugendhaften und Lasterhaften in einem andern Leben, als Sokrates. Indem er eingestand, daß man die frohen und wahrscheinlichen Hoffnungen einer seligen Unsterblichkeit der Gerechten nicht bis zur unumstößlichen Gewißheit erheben könne, verwahrte er seine Freunde gegen die Schrecknisse des Todes. Wenn auch, sagte Sokrates, unsere gottähnliche, mit so vielen bewundernswürdigen Kräften, Kenntnissen, und Tugenden begabte Seele im Tode eben so zerfließen sollte, wie der entseelte Cörper in seine Bestandtheile aufgelößt wird; so haben wir doch nicht Ursache, den Tod als ein großes, vielweniger als das gröste Uebel zu fürchten. Der Zustand der Vernichtung ist einem tiefen Schlafe ähnlich, der durch keine böse Träume, oder schmerzhafte Eindrücke gestört wird. [115])

Sokrates verspottete und zerstörte nicht, wie die Sophisten, die Religion der Väter, ohne etwas Besseres an ihre Stelle zu setzen. Er opferte vielmehr, wie seine

114) Xenoph. Memor. l. c. I. p. 9. c. 4. 51. III. 3. p. 223. bes. die mittlere Stelle: Εμοι μεν, ταυτα λεγων, ου μονον τους συνοντας εδοκει ποιειν, ὁποτε ὑπο των ανθρωπων ὁρωντο, απεχεσθαι των ανοσιων τε και αδικων, και αισχρων, αλλα και ὁποτε εν ερημια ειεν· επειπερ ἡγησαιντο μηδεν αν ποτε, ὧν πραττοιεν, Θεους διαλαθειν.

115) Meine Gesch. der Wissensch. II. 403 u. f. S.

seine Mitbürger, an den Altären der Götter des Volks. Er betete, wie andere fromme Griechen, zu den Göttern, und gab sorgfältig auf Vorbedeutungen, oder auf die Winke der Götter Acht, um den Willen derselben erfüllen zu können. Indem er, wie andere Athenienser den Göttern diente, berichtigte er die gemeinen Begriffe von Göttern, und Götterdienst, von Opfern und Gebeten, von Vorbedeutungen und Weissagungen auf eine solche Art, daß, wenn die Griechen die Sokratischen Belehrungen angenommen hätten, ihr Polytheismus die guten Sitten, und die öffentliche Wohlfahrt mehr befördert haben würde, als der Monotheismus der meisten Juden, Christen, und Mahamedaner beide jemahls befördert hat. 116)

Sokrates ließ keinen Bewegungsgrund ungenutzt, den er aus den Hoffnungen der Unsterblichkeit zur Ermunterung der Tugend, und zur Bezähmung des Lasters hernehmen konnte. Er gründete aber seine Tugendlehre nicht so einzig und allein auf den Glauben an Unsterblichkeit, daß die Eine nur mit dem andern stehen konnte, und mit demselben fallen muste. "Wenn der Mensch, lehrte Sokrates 117), nach diesem Leben auch gar nichts zu hoffen und zu fürchten hat; so muß doch ein Jeder, dem sein eigenes Wohl am Herzen liegt, sich der Tugend nach seinem ganzen Vermögen befleissigen, und hingegen das Laster fliehen, weil Tugend unzertrennlich mit Glückseligkeit, und Laster mit Elend verbunden ist. Er knüpfte zuerst das schöne Band zwischen Tugend und Glückseligkeit wieder, was die Sophisten zerrissen hatten, und er verwünschte die letzteren deßwegen, als Verräther des menschlichen Geschlechts, weil sie jene himmlischen Schwestern getrennt, das öffentliche Beste von der Wohlfahrt

116) l. c. 399 u. f. S.

117) l. c. S. 424.

fahrt einzelner Personen abgesondert, und gelehrt hätten, daß man für seine Person glücklich seyn könne, wenn man gleich andere Menschen vorsetzlich unglücklich mache. Sokrates war der Erste, welcher bewies, daß Tugend wahre Klugheit, oder Weisheit, und Laster Thorheit, oder Wahnsinn sey."

Kein anderer Griechischer Weltweiser erkannte die Vorzüge der menschlichen Natur, die Eigenthümlichkeiten, wodurch der Mensch sich von den übrigen Thieren unterscheidet, richtiger und vollständiger, als Sokrates.[118] Nach den Bemerkungen dieses trefflichen Beobachters gab die Gottheit dem Menschen allein einen geraden Wuchs, vermöge dessen er weiter umherzusehen, und alles, was von obenher schaden könnte, besser wahrzunehmen, und zu vermeiden im Stande ist, als die übrigen Thiere. Andere Thiere haben bloß Füße zum Kriechen, oder Laufen. Der Mensch besitzt außer den Füßen auch die Hände, die Ausüberinnen aller schönen und nützlichen Künste. Die übrigen Thiere sind mit der Zunge, und andern Werkzeugen der Sinne versehen. Die Organen des Menschen sind allein so beschaffen, daß er articulirte Töne hervorbringen, seine Gedanken und Empfindungen ausdrücken, und durch die Mittheilung seiner Gedanken und Empfindungen alle Vortheile der menschlichen Gesellschaft genießen kann. Die übrigen Thiere empfinden den Reiz der Liebe nur in gewissen Jahreszeiten. Der Mensch allein ist zu allen Zeiten fähig, die Freuden der Liebe zu geben und zu nehmen. Die Gottheit verherrlichte aber nicht bloß den Körper, sondern sie schmückte auch die Seele des Menschen am meisten aus. Welch' ein anderes Geschlecht von Thieren erkannte und betete die Gottheit an, die alles, was schön und gut ist, hervorgebracht, und geordnet hat?

F 5 Welche

118) ap. Xenoph. Memor. l. c. p. 47–49.

Welche sind im Stande, das Gute und Böse, das Nützliche und Schädliche so zu unterscheiden, sich gegen Hunger und Durst, Hitze, Kälte, und Krankheiten so zu verwahren, oder ihnen so abzuhelfen, und sich alle Arten des Guten so zu verschaffen, als der Mensch es kann? Unläugbar leben die Menschen allein, wie Götter, auf der Erde, und übertreffen alle übrige Geschöpfe so wohl dem Leibe, als der Seele nach; denn wenn der Mensch auch seine Seele, aber den Leib eines Stiers hätte, so würde er nicht alles errichten können, was er jetzt kann, und wenn er hingegen menschliche Hände, aber keine Vernunft besäße; so würde er auch mit jenen nichts anfangen können.

Ungeachtet alle Menschen ausgezeichnete Vorzüge vor den Thieren haben, so sind deßwegen nicht alle Menschen von Natur einander gleich. Einige Glücklichgeborne besitzen natürliche Anlagen zu einer vorzüglichen Gesundheit, Stärke, Schönheit und Gewandtheit des Cörpers, oder zur Erwerbung schöner und nützlicher Kenntnisse und Fertigkeiten, oder zur Verrichtung wichtiger Geschäffte, und zur Ausübung guter Handlungen, und sittlicher Tugenden, der Mäßigkeit, der Gerechtigkeit, Tapferkeit, u. s. w. Andere weniger glücklich geborne Menschen haben die eben genannten Vollkommenheiten des Cörpers, des Geistes und Herzens entweder nur in gewöhnlichen, oder in weniger, als gewöhnlichen Graden, oder sie sind gar durch die entgegengesetzten Gebrechen entstellt. 119) Die natürlichen Vorzüge, oder Gebrechen des Cörpers leuchten einem Jeden in die Augen.

119) Xenoph. III. 9. p. 171. IV. 1. p. 202. 203. ευφυια, ευφυεις, αγαθαι φυσεις, ερρωμενεςατοι ταις ψυχαις οντες, και εξεργαςικωτατοι. — Οιμαι μεν, ὡςπερ σωμα σωματος ισχυροτερον προς τες πονες φυεται, ὕτω και ψυχην ψυχης ερρωμενεςεραν προς τα δεινα φυσει γιγνεσθαι.

Augen. Die ungewöhnlichen Anlagen des Geistes und Herzens glücklichgeborner Menschen erkannte Sokrates an der Leichtigkeit, womit sie alles, worauf sie sich legten, erlernten: an der Festigkeit, und Hartnäckigkeit, womit sie alles behielten: besonders aber an ihrer brennenden Begierde nach allen den Kenntnissen, die den Menschen in Stand setzen, so wohl sein Haus, als den Staat gut zu verwalten, und überhaupt Menschen, und menschliche Angelegenheiten gut zu behandeln.[120]) Gerade die besten, oder glücklichsten Naturen unter Menschen, und Thieren brauchen am meisten Bildung.[121]) Wenn die stärksten, und muthigsten Pferde, oder Hunde früh gezähmt, und abgerichtet werden; so übertreffen sie alle andere an Folgsamkeit und Brauchbarkeit. Bleiben sie hingegen sich selbst überlassen, so werden sie unbändiger, widerspenstiger, und gefährlicher, als andere weniger starke und muthige Thiere derselbigen Geschlechter. Auf eben die Art verhält es sich mit den vorzüglichen Menschennaturen. Wenn diese ohne Unterricht und Bildung bleiben, so fallen sie oft auf die schädlichsten Entwürfe, welche sie mit ihren außerordentlichen Kräften zu ihrem eigenen und anderer Menschen Verderben durchsetzen. Lernen sie hingegen früh das Gute und Böse unterscheiden, das Eine üben, und das Andere fliehen; so können sie nicht nur sich selbst, und die Ihrigen, sondern auch andere Menschen und ihre Vaterstädte glücklich machen.[122])

Wenn

120) l. c. p. 202. ετεκμαιρετο δε τας αγαθας Φυσεις εκ του ταχυ τε μανθανειν, οἱς προσεχοιεν, και μνημονευειν, ἁ αν μαθοιεν, και επιθυμειν των μαθηματων παντων, δι' ὡν εϛιν οικιαν τε καλως οικειν και πολιν· και το ὁλον, ανθρωπινοις πραγμασιν ευχρησθαι.

121) l. c. αἱ αριϛαι δοκουσαι ειναι Φυσεις μαλιϛα παιδειας δεονται.

122) p. 202. τους γαρ τοιουτους ἡγειτο παιδευθεντας ουκ αν μονον αυτους τε ευδαιμονας ειναι, και τους ἑαυτων οικους

Wenn Sokrates es gleich den außerordentlichen Menschen zur vorzüglichen Pflicht machte, ihre trefflicheren Anlagen auszubilden; so schränkte er doch die sorgfältige Bildung seiner selbst [123]) nicht bloß auf diese ein, sondern er ermunterte alle Menschen ohne Ausnahme dazu. Es gibt, sagte Sokrates, wenige oder gar keine Gebrechen, welche man nicht durch Sorgfalt und Kunst heben oder vermindern; wenigstens gibt es keine Vollkommenheiten des Cörpers, des Geistes und des Herzens, welche man nicht zu seinem eigenen und seiner Mitbürger Glück durch gehörige Uebung und Bildung erlangen, oder vervollkommnen, und wiederum durch Sorglosigkeit und Mißbrauch zu Grunde richten, oder gar zu seinem eigenen und der Nebenmenschen Unglück anwenden könnte. [124]) Er wiederhohlte seinen Freunden die Stellen des Hesiod und Epicharmus, in welchen diese Dichter sangen [125]): daß man nach den Fügungen der Götter keine Vollkommenheit ohne Schweiß erwerbe: daß der Weg zur Tugend und zum Glück anfangs rauh und steil sey, nachher aber sanft und eben werde: daß die Götter den Menschen alle wahre

οικες καλως οικειν, αλλα και αλλες ανθρωπες και πολεις δυνασθαι ευδαιμονας ποιειν.

123) παιδεια l. c.

124) III. 9. p. 171. 172. Νομιζω μεντοι πασαν φυσιν μαθησει και μελετη προς Ανδρειαν αυξεσθαι . . . εκ δε τετων δηλον, ότι παντας χρη και τες ευφυεστερες, και τες αμβλυτερες την φυσιν, εν οἱς αν αξιολογοι βελωνται γενεσθαι, ταυτα και μανθανειν και μελεταν. — I. c. 2. p. 18. παντα μεν εν εμοιγε δοκει τα καλα και τα αγαθα ασκητα ειναι, εχ ἡκιστα δε σωφροσυνη. II. 6. p. 115. ὁσαι δ' εν ανθρωποις αρεται λεγονται, σκοπεμενος ἑυρησεις πασας μαθησει τε και μελετη αυξανομενας.

125) II. 1. p. 73. l. c.

wahre Güter nur gegen Arbeit verkaufen. Er erinnerte sie daran, daß bloß in der Verschiedenheit der Erziehung und Bildung der Grund liege, warum die Lacedämonier es im Kampfe mit leichten Waffen und Rüstungen nicht gegen die Thracier und Scythen, wo diese wiederum im Kampfe mit schweren Waffen und Rüstungen nicht gegen die Spartaner aufnehmen könnten.[126]) Er führte den Trägen, Sorglosen und Stolzen zu Gemüth[127]), daß man die gemeinsten, und leichtesten Handwerke, und Künste nicht ohne Unterricht, und Uebung lerne; und fragte sie dann, wie sie glauben könnten, daß Jemand die schönste und größte aller Künste, die Kunst, sich selbst und seine Mitbürger zu regieren, und glücklich zu machen, ohne Belehrung und Anstrengung erlangen werde[128])? Er reizte seine Freunde auch dadurch, sich nach ihrem ganzen Vermögen anzustrengen[129]), daß er ihnen die Vortheile der Wohlbehaltenheit des Cörpers und der Seele[130]), und die Nachtheile der Vernachläßigung und Schwäche von beiden auseinandersetzte. Er suchte sie endlich zu überzeugen, daß weder Reichthümer, noch vornehme Geburt den Mangel von Bildung ersetzen könnten.[131]) Reichthümer, und andere Vortheile des Glücks lehrten Niemanden, das Gute und Böse, das Nützliche und Schäd-

126) III. 9. p. 172.

127) IV. 2. p. 205. τας μεν ολιγυ αξιας τεχνας μη γιγνεσθαι σπεδαιοις ανευ διδασκαλων ἱκανων.

128) I. 2. p. 35. της δε καλλιςης και μεγαλοπρεπεςατης αρετης, ἡ πολεις τε και οικες ευ οικεσι. IV. 2. p. 205. ευηθες . . το οιεσθαι . . το προεςαναι πολεως, παντων εργων μεγιςον ον, απο ταυτοματε παραγιγνεσθαι τοις ανθρωποις.

129) I. c. 3. p. 37. καδδυναμιν ερδειν.

130) III. XII. p. 191 etsq. ευεξια.

131) IV. I. p. 203.

Schädliche zu unterscheiden: noch weniger das Gute zu thun, und das Böse zu lassen, und also auch nicht weise und tugendhaft, oder durch Weisheit und Tugend berühmt zu werden.

Der stärkste Bewegungsgrund aber, wodurch Sokrates seine Freunde und übrigen Mitbürger erweckte, sich, so viel als möglich, zu vervollkommnen, so viele Tugenden, das heißt, so viele nützliche Eigenschaften, als möglich, zu erwerben [132]), war dieser; daß der Mensch

132) Sokrates und seine Schüler brauchten wie die meisten nachfolgenden Griechischen Weltweisen und Schriftsteller, das Wort αρετη in drey Bedeutungen. In der weitesten Bedeutung hieß Tugend so viel, als eine jede so wohl angeborne, als erworbene Vollkommenheit des Cörpers, des Geistes, und Herzens. In einer engern Bedeutung setzte man αρετη stillschweigend der Φυσις entgegen, und verstand darunter bloß erworbene, oder durch Uebung und Fleiß veredelte Vorzüge des Cörpers; besonders aber des Geistes und Herzens. In diesem Sinn nahm Sokrates das Wort, als er zum Euthydemus sagte: IV. 2. §. 11. p. 210 Memor. Socr. "Du strebst also nach derjenigen Tugend, durch welche die Menschen fähig werden, Häuser und Staaten gut zu regieren, und sich selbst so wohl, als Andere glücklich zu machen? — Allerdings kann man diese die schönste der Tugenden, und die Größte der Künste nennen. Sie ist die Kunst der Könige, und wird deßwegen die Königliche genannt. Man bemerke, daß Sokrates dieselbige Vollkommenheit Tugend, und Kunst nannte. In der engsten Bedeutung hieß Tugend so viel, als eine durch Fleiß und Uebung erworbene, oder veredelte sittliche Tugend, oder Vollkommenheit des Herzens. In dieser letzten Bedeutung wird das Wort in folgender Stelle genommen: III. c. 9. §. 5. p. 173. Εφη δε και την δικαιοσυνην, και την αλλαν πασην αρετην σοφιαν ειναι. . . . επει εν τα τε δικαια και τα αλλα καλα τε και αγαθα παντα αρετη πραττεται, δηλον ειναι, ότι και δικαιόσυνη και ἡ αλλη πασα αρετη σοφια εςι.

Mensch um desto glücklicher werde, je vollkommner, oder nach Sokratischer Art zu reden, je schöner und besser er werde, und je mehr er sich seiner Fortschritte in allen Arten des Schönen und Guten freuen könne.[133]) Der Mensch werde aber um desto vollkommner, oder desto schöner und besser, oder um desto weiser, je richtiger er nicht nur das Schöne und Gute von dem Häßlichen und Bösen unterscheide, sondern je mehr er auch das Eine wähle und ausübe, und das Andere vermeide: oder je fähiger er werde, sein eigenes, seines Hauses, und seiner Freunde, und Mitbürger Glück zu befördern, und hingegen seine und seines Vaterlandes Feinde zu überwältigen.[134]) Nach diesen Begriffen setzte Sokrates die ächte Weisheit und Klugheit, den Inbegriff aller Tugenden, die wahre Vollkommenheit und Glückseligkeit des Menschen in die Fähigkeit oder Fertigkeit, das Schöne und Gute nicht nur zu erkennen, sondern auch auszuüben, und das Häßliche und Böse zu vermeiden.[135])

Wer

133) Weißt du nicht, sagte Sokrates kurz vor seinem Tode zum Hermogenes, daß ich bis jetzt keinem Menschen zugestand, weder besser noch glücklicher, als ich, gelebt zu haben? Meiner Meinung nach leben diejenigen am besten, die sich am meisten bemühen, immer besser zu werden, und diejenigen am glücklichsten, welche am lebhaftesten fühlen, daß sie immer besser werden. Xenoph. Mem. IV. 8. §. 6.

134) I. c. 2. §. 48. p. 28. Memor. Socr. ἱνα καλοι καγαθοι γενομενοι, και οικω, και οικεταις και οικειοις, και φιλοις, και πολιταις δυναιντο καλως χρησθαι. II. 6. §. 35. p. 113. ὁτι εγνωκας ανδρος αρετην ειναι, νικαν τȣς μεν φιλȣς ευποιȣντα, τȣς δε εχθρȣς κακως.

135) VII. 9. §. 4. p. 172. σοφιαν δε και σωφροσυνην ȣ διωριζεν, αλλα το τα μεν καλα τε και αγαθα γιγνωσκοντα χρησθαι αυτοις, και το τα αισχρα ευλαβεισθαι, σοφον τε και σωφρονα εκρινεν. und §. 5. εφη δε και την δικαιοσυνην και την αλλην πασαν αρετην σοφιαν ειναι.

Wer zur wahren Weisheit, zur wahren Vollkommenheit und Glückseligkeit gelangen will, fuhr Sokrates

ειναι. Man wird mir erlauben, daß ich hier einige die Hauptwörter der Griechischen Ethik betreffenden Bemerkungen hersetze. In der eben mitgetheilten Erklärung der Weisheit nahm Sokrates das Wort in der engsten und höchsten Bedeutung. Er brauchte es aber auch häufig in der gemeinen Bedeutung, wo σοφια so viel, als Erfahrenheit, oder Geschicklichkeit in irgend einer Kunst, oder Wissenschaft hieß. Man sehe Xenoph. Memor. Socr. I. c. 4. §. 3. p. 43. I. 6. p. 58. 59. wo er die Sophisten für solche Weise erklärt, die ihre Weisheit um Geld verkaufen, und zugleich sagt, daß man die Weisheit, wie die Schönheit gut und schlecht anwenden könne: ferner IV. 2. §. 33. wo er zeigt, wie viele berühmte Männer durch ihre Weisheit unglücklich geworden seyen: und endlich IV. c. 6. §. 7. p. 253. ειπε μοι, ποτερον σοι δοκεσιν οἱ σοφοι, ἁ επιςανται ταυτα σοφοι ειναι. — Sokrates brauchte die Wörter σοφια und σωφροσυνη als gleichbedeutend, l. c. und IV. 3. §. 1. p. 225. und bes. IV. c. 5. §. 7. wo die σωφροσυνη so umschrieben wird: το επιμελεισθαι ών προσηκει. Wir werden sehen, daß dieß Wort in der Folge eine ganz andere Bedeutung erhielt. Das Wort φρονιμος erklärt Xenoph. IV. c. 8. §. 11. p. 267. so: φρονιμος δε ὄτως, ὡςε μη διαμαρτανειν κρινων τα βελτιω και τα χειρω, μηδε αλλε προςδεισθαι, αλλα αυταρκης ειναι προς την τετων γνωσιν. Ueber die Bedeutungen der Wörter καλοι καγαθοι, und καλοκαγαθια sehe man zuerst I. 1. p. 78. §. 16. Αυτος δε περι των ανθρωπειων αει διελεγετο, σκοπων, τι ευσεβες, τι ασεβες· τι καλον, τι αισχρον· . . τι σωφροσυνη, τι μανια· και περι των αλλων, ἁ τες μεν ειδοτας ἡγειτο καλες και αγαθες ειναι, τες δε αγνοεντας, ανδραποδωδεις αν δικαιως κεκλησθαι. Eben so setzt er IV. 2. §. 22. die ανδραποδωδεις oder ανδραποδα den καλοις καγαθοις entgegen. Die Schüler des Sokrates heißt es I. c. 2. §. 49. suchten den Umgang ihres Lehrers, ἱνα καλοι τε καγαθοι γενομενοι και οικω, και οικεταις,

και

krates fort, muß nothwendig sich selbst und Andere kennen zu lernen suchen. Selbstkenntniß, und Menschenkenntniß sind nothwendige Erfordernisse zur wahren Weisheit. Der Mangel von beiden hingegen gränzt nahe an Wahnsinn.[136] Die Kenntniß seiner selbst ist mit eben so vielen Vortheilen, als die Nicht-Kenntniß mit Nachtheilen verbunden.[137] Wer sich selbst kennt,

και οικειοις, και φιλοις, και πολει, και πολιταις δυναιντο καλως χρησθαι. Sokrates sagt I. c. 6. §. 14. p. 59. Ich lehre Andere das, was ich nützliches zu wissen glaube, und bestrebe mich, mit ihnen das zu lernen, was uns nützen kann. Εμοι μεν δη ταυτα ακουοντι εδοκει αυτος τε μακαριος ειναι, και τες ακουοντας επι καλοκαγαθιαν αγειν. An den beiden ersten Stellen nennt Sokrates diejenigen καλες καγαθες, die das Schöne und Häßliche, das Gute und Böse, u. s. w. wissen. Diese Stellen würde man unrecht verstehen, wenn man glaubte, daß Sokrates unter wissen sich nichts anders gedacht habe, als erkennen. Sokrates war überzeugt, daß jeder Mensch stets sein Bestes suchte, und daß also diejenigen, die das wahre Schöne und Gute als Schön und Gut vollkommen erkannt hätten, es auch stets wählen und ausüben würden. Er behauptete daher, daß diejenigen, welche Begriffe vom Schönen und Guten hätten, aber nicht darnach handelten, keine wahre Wissenschaft besäßen, und weder weise, noch kluge Männer genannt werden könnten. νομιζω εν τες μη ορθως πραττοντας, ετε σοφες ετε σωφρονας ειναι. Daher die Lehren späterer Weltweisen: daß kein Mensch freywillig sündige: daß alle Lasterhafte Thoren, Unwissende, Wahnsinnige seyen, u. s. w. Ueber das καλος καγαθος sehe man noch Oeconom. c. 6. §. 12. p. 309. §. 14. p. 310. VII. §. 2. p. 311.

136) III. 9. §. 173 p. το δε αγνοειν ἑαυτον, και ἁ μη οιδε, δοξαζειν τε και οιεσθαι γιγνωσκειν, εγγυτατω μανιας ελογιζετο ειναι.

137) IV. 2. §. 26 etsq. p. 217 etsq.

kennt, das heißt, wer da weiß, was er vermag, oder nicht vermag, zu welchen menschlichen Geschäfften er brauchbar, oder nicht brauchbar ist [138]), der unterscheidet auch richtig, was ihm gut, und nicht gut ist, was er unternehmen, und nicht unternehmen kann. Kenner ihrer selbst erreichen daher fast ohne Ausnahme ihre Zwecke, und ziehen sich durch fehlgeschlagene Entwürfe weder Verachtung, noch Schaden zu. Je besser sie sich selbst kennen, desto besser wissen sie andere Menschen zu schätzen, und zur Beförderung ihrer Absichten zu brauchen. Solche hingegen, die mit sich selbst unbekannt sind, fehlen auch in der Beurtheilung anderer Menschen, und menschlicher Angelegenheiten. Sie wissen nicht, was ihnen nöthig, oder heilsam ist: was sie thun oder lassen, und wie sie ihre Nebenmenschen behandeln sollen. Eine natürliche Folge heirvon ist, daß sie das, was zu ihrem Glücke dient, verscherzen, und sich in allerley Unfälle und Unannehmlichkeiten verwickeln. — Indem den Kennern ihrer selbst alles gelingt, werden sie von andern geachtet und aufgesucht. Ein jeder bewirbt sich um ihren Rath und Beystand, und belohnt den empfangenen Rath und Beystand mit Dankbarkeit und Liebe. Solche hingegen, die sich selbst und ihre Kräfte nicht kennen, leiden nicht nur selbst Schaden, sondern werden auch von andern verachtet und verspottet. — Menschen, die sich selbst kennen, wollen nicht besser scheinen, als sie sind, und sie streben daher nach allen Arten von Tugenden, weil sie wissen, daß der sicherste Weg zur Ehre, und zum Ruhme dieser ist, das zu seyn, was man scheinen will. [139]) Eingebildete Thoren trachten darnach, etwas zu scheinen, was sie nicht sind; und fallen darüber

in

138) l. c. ὁϛις ἑαυτον επισκεψαμενος, ὁποιος εϛι προς την ανθρωπινην χρειαν, εγνωκε την ἑαυτȣ δυναμιν.

139) I. 7. §. 1. p. 61. II. 6. §. 39. p. 115.

in Verachtung, wenn sie durch die That zeigen sollen, was sie zu seyn vorgeben, und nicht sind.

Nicht weniger nothwendig zur Erlangung der wahren Weisheit, oder der wahren Vollkommenheit, und Glückseligkeit, als eine richtige Kenntniß unserer selbst und anderer, ist die Gabe, oder Fertigkeit, das Schöne und Häßliche, das Gute und Böse in den Dingen außer uns, und in den menschlichen Gesinnungen und Handlungen richtig zu unterscheiden. Gut ist alles Nützliche, in so fern es nützlich; und böse ist alles Schädliche, in so fern es schädlich ist.[140]) Das Gute ist eben so wenig vom Schönen, als das Böse vom Häßlichen verschieden. Vielmehr ist alles Nützliche, in so fern es nützlich ist, schön; und alles Schädliche, in so fern es schädlich ist, häßlich.[141]) Man untersuche menschliche und thierische Cörper, oder Waffen, und Rüstungen, oder Häuser und Geräth, oder Tugenden und Laster. Man wird finden, daß alle Dinge schön sind, in so fern sie brauchbar und nützlich; und häßlich, in so fern sie unbrauchbar und schädlich sind.[142])

Mit diesen Grundsätzen ist es leicht, die gemeinen, aber falschen Begriffe von Gütern und Uebeln zu berichtigen.

140) IV. 6. §. 8 et 9. το αρα ωφελιμον αγαθον εϛιν, ὁτω αν ωφελιμον ῃ, Oeconom. c. 6. §. 4. p. 307. ωφελιμα δε ὀντα ευρισκετο παντα, ὁποσοις τις επιϛατο χρησθαι.

141) l. c. το χρησιμον αρα καλον εϛι, προς ὁ αν ῃ χρησιμον.

142) III. 8. §. 5. 6. p. 169. ουκ οισθ' ὁτι προς ταυτα παντα καλα τε και αγαθα εϛι; πρωτον μεν γαρ ἡ αρετη ου προς αλλα μεν αγαθον, προς αλλα δε καλον εϛιν· επειτα οἱ ανθρωποι το αυτο τε και προς τα αυτα καλοι κἀγαθοι λεγονται, προς τα αυτα δε και τα σωματα των ανθρωπων καλα τε κἀγαθα φαινεται, προς ταυτα δε και αλλα παντα, οἱς ανθρωποι χρωνται, καλα τε και αγαθα νομιζεται, προς ἁπερ αν ευχρηϛα ῃ. Auch IV. c. 6. §. 9. p. 254.

tigen. Die Menschen halten Gesundheit, Stärke und Schönheit des Cörpers, Reichthümer, Macht, Ansehen und Ruhm, Freunde, seltene Kenntnisse und Künste für große Güter; und die Abwesenheit oder das Gegentheil derselben für eben so große Uebel. Allein Geschichte und Erfahrung lehren [143]), daß jene so sehr gepriesenen Güter viele Menschen durch Mißbrauch zu Grunde gerichtet, und diese gefürchteten Uebel Andere vom Untergange errettet, oder vor großen Unfällen bewahrt haben. [144]) Alle diese Dinge, welche bald nützen, bald schaden, welche gut gebraucht, nützlich, gemißbraucht, schädlich werden, kann man weder wahre Güter, noch wahre Uebel nennen. [145]) Sie sind nur in so fern gut und schön, daß sie recht gebraucht, und dadurch nützlich: häßlich und böse, in so fern sie gemißbraucht, und dadurch schädlich werden. [146]) Das größte Glück [147]) ist weniger wünschenswerth, als die Gabe, alle Dinge gut brauchen und alles, was man thut, gut verrichten zu können. [148]) Alle nützliche Handtierungen und Künste sind um desto besser und gottgefälliger, je mehr Nutzen sie stiften, und je besser sie geübt werden. [149]) Die Menschen sind in eben

143) IV. c. 2. §. 32 etsq. p. 220. 221.

144) ib. et Oeconom. c. 1. p. 270 etsq.

145) Sokrates l. c. p. 221. nennt die zweydeutigen Güter αμφιλογα αγαθα, die wahren αναμφιλογα.

146) III. c. 9. §. 7. p. 170. παντα μεν αγαθα και καλα εϛιν, προς ὃ αν ευ εχη, κακα δε και αισχρα, προς ἃ αν κακως.

147) ευτυχια.

148) III. c. 9. §. 14. p. 127. Ερομενε δε τινος αυτου, τι δοκοιη αυτω κρατιϛον ανδρι επιτηδευμα ειναι, απεκρινατο ευπραξιαν.

149) l. c. §. 15. και αριϛες δε και θεοφιλεϛατες, εφη, ειναι εν μεν γεωργια, τες τα γεωργικα ευπραττοντας, etc.

eben dem Grade gut, oder böse, in welchem sie alle Dinge gut, oder schlecht zu brauchen, und das, was sie thun, gut oder schlecht zu thun wissen.[150] Auf dem Recht brauchen, und dem Recht thun beruht die ganze Wohlfahrt, so wie das Wohlverhalten des Menschen. Fremdes Eigenthum entwenden, die Unwahrheit sagen, oder die Wahrheit verhehlen sind ungerechte Handlungen, wenn absichtlich Schaden dadurch angerichtet, und hingegen gute Handlungen, wenn absichtlich dadurch etwas Gutes gestiftet, oder Böses verhindert wird.[151] Die wahre Weisheit ist auch deßwegen der Ingriff alles Guten, und die Quelle der menschlichen Glückseligkeit, weil sie lehrt, alle Gegenstände und Handlungen, die bald gut, bald böse seyn können, auf eine solche Art zu brauchen, und auszuüben, daß dadurch stets Nutzen gestiftet, oder Böses verhütet wird.

Die Grundlage aller wahren Tugend, oder Vollkommenheit, und Glückseligkeit des Menschen ist die Herrschaft über sich selbst, oder die Mäßigung aller der Leidenschaften, aller der Begierden, und Verabscheuungen, die aus dem Reitze gegenwärtiger Vergnügungen, und künftiger Vortheile, oder aus dem Gefühl, und der Furcht gegenwärtiger und künftiger Uebel entstehen.[152]

150) ευ χρησθαι, ευ πραττειν, l. c. auch I. c. 6. §. 8. p. 57. inpr. IV. 6. §. 11. p. 255. Αγαθȣς δε προς τα τοιαυτα νομιζεις αλλȣς τινας, η τȣς δυναμενȣς αυτοις καλως χρησθαι; . . . κακȣς δε αρα, τȣς . . . οἰȣς τȣτοις κακως χρησθαι . . . οἱ αρα ειδοτες, ὡς δει, χρησθαι, ȣτοι και δυνανται; μονοιγε, εφη etc.

151) IV. c. 2. §. 14–17. p. 212. 213.

152) Xenoph. I. c. 5. §. 4. p. 51. 53. αρα γε ȣ χρη παντα ανδρα, ἡγησαμενον την εγκρατειαν αρετης ειναι κρηπιδα, ταυτην πρωτην εν τη ψυχη κατασκευασεσθαι? — Den ακρατης beschrieb Sokrates ll. cc.: ἡττω γαςρος, η οινȣ, αφροδισιων, η χρηματων, η πονȣ, η ὑπνȣ. Die εγκρατεια des Sokrates umfaßte die

Kein Weltweiser der ältern und neuern Zeit schilderte die Vortheile der Herrschaft über sich selbst, und die Nachtheile der Herrschaft der Leidenschaften so rührend und gründlich, als Sokrates; und noch weniger gab Jemand weisere Rathschläge, die Eine zu erwerben, und sich vor der Andern zu hüten. Es wäre sehr unzeitig, wenn ich alle die goldenen Lehren des Atheniensischen Weisen hier wiederhohlen wollte.[153])

Ich hebe bloß einige Hauptstücke aus, welche gleichsam stehende, oder herrschende Grundsätze der Griechischen Ethik wurden. Die Sophisten, sagte Sokrates, wähnen fälschlich, daß die Glückseligkeit des Menschen darin bestehe, so viele und so kostbare sinnliche Vergnügungen, als nur immer möglich, zu genießen. Vielmehr ist es ein Vorzug der Gottheit, nichts zu bedürfen, und eine Annäherung zur Gottheit, so wenig, als möglich, zu brauchen.[154]) Der Mäßige verliert nicht

die σωφροσυνη und ανδρεια der spätern Weltweisen. Aristoteles nahm die Wörter ακρασια, und εγκρατεια eben so, wie Sokrates sie genommen hatte Ethic. VII. 1 et 7. c. Plato hingegen brauchte nicht richtig für εγκρατεια das Wort σωφροσυνη. In den Zeiten des Sokrates, war σωφροσυνη mit σοφια einerley. In den nachfolgenden Zeiten hatte es eine viel eingeschränktere Bedeutung, und wurde der ακολασια entgegengesetzt. Arist. III. c. 6. Ethic. Die Stellen des Plato stehen in meiner Gesch. der Wissenschaften, II. S. 425. in der Note. Ueber die ανδρεια nach dem Sokrates Xenoph. Mem. Socr. IV. 6. §. 10. 11. pag. 255.

153) Man kann sie entweder in dem Griechischen, oder in dem Deutschen Geschichtschreiber des Sokrates nachlesen Xenoph. Memor. Socr. I. c. 5 et 6. II. 1. IV. 5. Oeconom. c. 1. Meine Geschichte der Wissenschaften, II. 425 u. f. S.

154) I. c. 6. p. 57. Εοικας, ω Αντιφων, την ευδαιμονιαν οιομενω τρυφην και πολυτελειαν ειναι. — εγω δε νομιζω,

nicht allein nichts an den Vergnügungen, welche der Wollüstling und Schwelger allein schätzt, sondern er gewinnt vielmehr auch von dieser Seite, weil er die Begierde nach Speise und Trank, nach Ruhe, und dem Genusse der sinnlichen Liebe so stark werden läßt, daß die Befriedigung derselben die lebhaftesten Freuden gewährt. Die Mäßigkeit ist also die reichste Quelle selbst der sinnlichen Lust; und diejenigen essen und trinken mit dem innigsten Vergnügen, die am wenigsten kostbare Speisen und Weine verlangen.[155] — Der Ungerechte kann sein Betragen wenigstens dadurch beschönigen[156], daß er, indem er Andere beraubt, oder ihnen sonst Unrecht thut, sich selbst bereichere, und seine Vortheile befördere. Der Unmäßige thut zwar andern, noch mehr aber sich selbst Schaden. Er wird der größte Uebelthäter an sich selbst, wenn man anders denjenigen so nennen kann, der nicht bloß sein Glück, sondern seinen Leib und seine Seele zu Grunde richtet. — Nur derjenige, welcher sich selbst zu beherrschen weiß, ist ein wahrhaft freyer Mann.[157] Solche hingegen, die sich von ihren Lüsten beherrschen lassen, sind die elendesten Sclaven, weil sie wider ihren Willen, durch ihre Herrinnen vom Schönen und Guten abgehalten, und zu allerley Bösem angetrieben werden. Die Knechtschaft, wodurch man bösen Begierden unterworfen wird, ist schimpf-

νομιζω το μεν μηδενος δεεσθαι, θειον ειναι, το δε ὡς ελαχιστων, εγγυτατω τȣ θειȣ.

155) IV. 5. §. 9. p. 248. ἡ μεν εγκρατεια μαλιστα ἡδεσθαι ποιει, . . . und I. c. 6. §. 5. p. 55. ȣκ οισθ᾽, ότι ὁ μεν ἡδιστα εσθιων, ἡκιστα οψȣ δειται· ὁ δε ἡδιστα πινων, ἡκιστα τȣ μη παροντος επιθυμει ποτȣ;

156) I. c. 5. §. 3. p. 52.

157) IV. 5. §. 3 etsq. p. 246. 247. Oeconom. c. 1. p. 275–277. ισως γαρ το ελευθερον φαινεται σοι το πραττειν τα βελτιστα.

licher, und verderblicher, als eine jede andere Dienstbarkeit. Manche Knechte, welche in die Gewalt von weisen und guten Herren fielen, wurden dadurch von vielen Thorheiten und Lastern geheilt. Die Sclaven böser Begierden hingegen werden so lange gemißhandelt, bis ihre Häuser, ihre Leiber und Seelen verderben, oder alle Kräfte zum Dienste der unersättlichen Beherrscherinnen gänzlich erschöpft sind. Wenn es so weit gekommen ist, so entfliehen die bösen Lüste von ihren ausgemergelten Sclaven, und überlassen sie der Schande, der Armuth, und den schmerzhaftesten Krankheiten.

Wenn es aber auch möglich wäre, daß die Sclaven ihrer Leidenschaften gegen die Gesetze der Natur mehr sinnliches Vergnügen genössen, als die Tugendhaften, welche ihre Begierden beherrschen; so würde dieser geringe Verlust an sinnlichen Vergnügungen tausendfältig durch bessere Freuden ersetzt werden: durch das Gefühl einer dauerhaften Gesundheit, und einer steten Bereitschaft zum Dienste der Freunde, und des Vaterlandes: durch die Freude über den beständigen Zuwachs an nützlichen Kenntnissen und häuslichen oder öffentlichen Tugenden: über den steigenden Wohlstand seines Hauses: über das Glück von Freunden und Mitbürgern, welches man befördert: über die Niederlage von Feinden, welche man überwunden: über die Liebe und Dankbarkeit derjenigen, welchen man Gutes gethan hat.[158]

Um

158) Xenoph. Mem. I. c. 6. p. 57. 59. bes. II. 1. §. 19. και τα μεν τοιαυτα αθλα των πονων μικρου τινος αξια εστι τους δε πονουντας ινα φιλους αγαθους κτησωνται, η όπως εχθρους χειρωσωνται, η ίνα δυνατοι γενομενοι και τοις σωμασι, και ταις ψυχαις, και τον έαυτων οικον καλως οικωσι, και τους φιλους ευ ποιωσι, και την πατριδα ευεργετωσι, πώς ουκ οιεσθαι, ώς χρη τουτους και πονειν ήδεως εις τα τοιαυτα, και ζην ευφραινομενους, αγαμενους μεν έαυτους, επαινουμενους δε και ζηλουμενους ύπο των αλλων. Man sehe auch IV. 5. §. 10. p. 249.

Um wahrhaft weise, tugendhaft, und glücklich zu werden, ist es zwar nothwendig, aber nicht genug, sich selbst, oder seine Leidenschaften zu beherrschen: Wir müssen auch gerecht seyn, oder Gerechtigkeit üben. Gerechtigkeit besteht darin, so wohl alle von der höchsten Gewalt des Staats gegebene, als die ungeschriebenen heiligen, oder göttlichen Gesetze zu beobachten, oder nicht allein Niemanden zu schaden, sondern auch andern Menschen, so viel als möglich, besser und glücklicher zu machen [159]). Sokrates war der Erste, der von heiligen, und ungeschriebenen Gesetzen redete, die allen Menschen von der Gottheit in's Herz gegraben seyen, und von diesen Gesetzen behauptete, daß die Uebertretung derselben durch unvermeidliche natürliche Strafen geahndet werde [160]). Er lehrte zuerst, daß es viel besser sey, zu sterben, als Unrecht zu thun, indem dieses gewiß die Seele verderbe, jenes hingegen sehr oft wünschenswerth sey. Auch bewieß es Sokrates in den gefahrvollsten Lagen seines Lebens, besonders aber in seinem glorreichen Tode, daß er diesen Grundsatz nicht bloß auf den Lippen, sondern in dem Innersten seines Herzens trage [161]); und stets bereit sey, eher zu sterben, als den Gesetzen, oder dem Willen der Gottheit nicht zu gehorchen.

159) Memor. Socr. IV. 4. Oeconom. c. 7. §. 31. p. 320. §. 41. p. 323. c. 11. §. 22. p. 352. *ὁτι ὐδενα αδικω, ευ δε ποιω πυλλυς, ὁσον αν δυναμαι.* Memor. Socr. IV. c. 8. §. 11. p. 267. . . . *δικαιος δε, ὡςε βλαπτειν μεν μηδε μικρον μηδενα, ωφελειν δε τα μεγιςα τας χρωμενυς ἑαυτω.* Daher nahmen die spätern Weltweisen die Erklärung des vir bonus. Cicer. de offic. III. c. 15. 19. Vir bonus est is, qui prodest, quibus potest, nocet nemini.

160) Mem. Socr. IV. c. 4. Oecon. c. 7. §. 31. p. 320.

161) Memor. Socr. IV. 11. c. und Xenophons Apologie des Sokrates.

herrschen. Er war der Erste, welcher lehrte, daß man zwar Bösewichter zu bezähmen, Schuldige zu bestrafen, Feinde zu entwaffnen, und zu besiegen; allein daß man keinen Menschen zu schaden, sondern vielmehr selbst die Bösen und Feindseliggesinnten zu gewinnen, zu bessern und zu beglücken suchen müsse.[162] Er rühmte sich Schlingen, Liebestränke, und Zauberwerke zu besitzen, wodurch er Menschen fangen, Unbekannte an sich ziehen, Feinde in Freunde verwandeln könne[163]; und diese seine Kunst, Menschen zu behandeln, wurde, wie seine Lehren über Freundschaft[164], gleich heiligen Götter-sprüchen in den Hörsälen aller Griechischen Weltweisen wiederhohlt, und in ihren Schriften aufbewahrt. Er war endlich der Erste, welcher lehrte, daß die größten und lebhaftesten Freuden, deren der Mensch fähig sey, daher entstehen: Andere, so viel als möglich, tugendhaft und glücklich zu machen, und von guten und glücklichen Menschen innig geliebt zu werden.[165]

Je genauer man den von mir mitgetheilten kurzen Abriß der Sokratischen Ethik mit den spätern Systemen vergleicht, desto mehr wird man finden, daß Sokrates nicht nur die Grundlage der Tugendlehre gelegt, sondern

daß

162) Xenoph. Memor. II. c. 2 et 3.

163) Memor. Socr. III. c. 11. §. 17. p. 190. ευ ισθι, ὁτι ταυτα ουκ ανευ πολλων φιλτρων τε και επωδων, και ιυγγων εστι.

164) II. c. 4-6. Memor. Socr.

165) II. cc. IV. 8. p. 265-67. Mem. oecon. c. 7. §. 41. p. 323. inp. und IV. 5. §. 10. p. 249. . . . του επιμελειθηναι των τοιουτων τινος, δι᾽ ὡν αν τις και το ἑαυτου σωμα καλως διοικησειε, και τον ἑαυτου οικον καλως οικονομησειε, και φιλοις και πολει ωφελιμος γενοιτο, και εχθρων κρατησειεν, αφ᾽ ὡν ου μονον ωφελειαι, αλλα και ἡδοναι μεγισται γιγνονται. Auch Sokrates also nannte die reinsten und edelsten Freuden des Menschen ἡδονας.

daß er auch, um in demselbigen Bilde fortzufahren, das Gebäude selbst aufgeführt, und so gar manche seiner schönsten Zierden vollendet habe. Die Sokratischen Begriffe von αρετη, καλον, und αισχρον, von καλος καγαθος, und καλοκαγαθια, von σοφια, φρονησις und ανδρεια, von εγκρατεια und ακρασια, von δικαιοσυνη und αδικια, von ελευθερος und δουλος, von Glückseligkeit und Elend, von dem Werthe der Tugend, und aller äußeren Dinge, die neben der Tugend Güter genannt werden, erhielten sich durch alle nachfolgende Systeme der ächten Tugendlehre durch. Wenn alle wichtige Reden und Gedanken des Sokrates wären aufbehalten worden, so würden wahrscheinlich seine Verdienste uns noch größer, und die von Manchen seiner Nachfolger kleiner erscheinen, als sie uns jetzt erscheinen.

Ethik der alten Akademie.

Antisthenes, und dessen Nachfolger unterschieden sich vom Sokrates nicht so wohl durch ihre Grundsätze, als durch die Art, wie sie dieselben in ihrem Aeußern ausdrückten, und in ihrem Leben anwandten.[166] Plato nahm wenigstens in seinen Schriften einen ganz andern Weg, als sein Lehrer, wie wir bald sehen werden. Hingegen die größten Schüler des Plato, Speusipp, Xenokrates, und Aristoteles: die Nachfolger der beiden ersten bis auf den Arcesilas, nämlich Polemo, Krates und Krantor, und der berühmteste Jünger des Aristoteles, Theophrast, kehrten zu den reinen Quellen der Sokratischen Weisheit zurück. Es ist bekannt, daß die Männer, welche vom Speusipp bis auf den Arcesilas in der Akademie lehrten, die Weltweisen der alten Akademie, und Aristoteles sammt seinen Anhängern peripatetische Weltweisen

166) Meine Gesch. der Wissenschaften II. 666, u. f. S.

welchen genannt wurden. Antiochus und Cicero hatten Recht, wenn sie behaupteten, daß die Weltweisen der alten Akademie mit dem Aristoteles und Theophrast in den wichtigsten Grundsätzen der Menschenkunde, und Tugendlehre zusammenstimmten. [167]) Die großen Lobsprüche aber, welche Cicero den Weltweisen der alten Akademie, wie den Peripatetikern beylegt [168]): daß sie nämlich nicht nur alle Theile der Philosophie vollständiger, als ihre Vorgänger, abgehandelt, sondern auch die Geschichte aller berühmten Griechischen und Un-Griechischen Staaten, so wie die Natur aller Pflanzen und Thiere auf das genaueste untersucht, ja so gar die trefflichsten Lehren und Muster der Beredsamkeit mit dem Unterricht in der Philosophie verbunden hätten; diese Lobsprüche kommen dem Aristoteles und Theophrast beynahe ausschließlich zu. Der einzige gemeinschaftliche Ruhm, welchen die Weltweisen der alten Akademie mit den Häuptern des Lyceums theilten, war dieser, daß sie eben so schöne Schriftsteller, als gründliche und scharfsinnige Weltweise waren. [169]) In Rücksicht auf Leben und Sitten war Xenokrates unter seinen Brüdern der Ehrwürdigste. [170]) Als Schriftsteller erhielten

167) Cicer. de fin. IV. c. 2. Hoc loco tantum dico, a veteribus Peripateticis, Academicisque, qui re consentientes, vocabulis differebant. . . . V. c. 3. 5.

168) IV. 3. et 22. V. 3–5.

169) ll. cc. et Cicer. in Bruto c. 31. Quo magis tuum, Brute, iudicium probo, qui eorum, id est, ex vetere Academia philosophorum, sectam secutus es, quorum in doctrina et praeceptis disserendi ratio coniungitur cum suauitate dicendi, et copia.

170) Das Ansehen und der Ruhm des Xenokrates, sagt Plutarch, IV. 340. p. Edit. Reick. waren so groß, daß man glaubte, in der menschlichen Seele könne kein so hoher Grad von Wildheit und Gewaltthätigkeit Statt

hielten Polemo, und Krantor den höchsten Ruhm. Der Untergang der Werke dieser Männer gehört zu den größten Schäden, welche die Griechische Philosophie durch die Zeit gelitten hat. Der Verlust wäre ganz unersetzlich, wenn nicht glücklicher Weise Cicero in den beiden ersten Büchern vom höchsten Gute die Hauptgedanken der Weltweisen der alten Akademie erhalten hätte. Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Schriften der alten Akademiker eben so, wie die des Aristoteles und Theophrast, in Ansehung des Vortrags, und der Leser, für welche man sie zunächst bestimmte, von einer doppelten Art waren: esoterische und exoterische. Die ersteren enthielten in heller und gedrängter Kürze die vornehmsten Grundsätze für geübtere Denker. Die letztern bestanden entweder aus Ermahnungen zu einzelnen Tugenden und Abmahnungen von einzelnen Lastern, oder aus Trostreden bey bestimmten Unfällen, oder aus Erweckungsreden und Schreiben an bestimmte Personen, u. s. w. Der Stoff der exoterischen Schriften war philosophisch: die Behandlung mehr rednerisch, und also nicht bloß an den Verstand, sondern auch an das Herz der Leser gerichtet. [171])

Die

Statt finden, die nicht bey dem Anblick des Xenokrates beschämt würden, und in Scheu und Ehrfurcht gegen den Mann übergingen. Die Athenienser wählten daher den Xenokrates zu einem der Gesandten, welche sie an den Antipater schickten. Allein Antipater affectirte den Xenokrates am wenigsten zu achten.

171) De Fin. V. c. 5. De summo autem bono, quia duo genera librorum sunt, vnum populariter scriptum, quod ἐξωτερικον appellabant; alterum limatius, quod in commentariis reliquerunt, non semper idem dicere videntur. IV. 3. Primum enim ipsa illa, quae subtiliter disserenda erant, polite, apteque

Die Weltweisen der alten Akademie dachten über die Natur und Bestimmung des Menschen, über die Kunst, oder Wissenschaft des Lebens folgender Gestalt: — Alle empfindende, und nicht nur alle empfindende, sondern auch alle lebende Wesen haben einen eingepflanzten Trieb, ihrer Natur gemäß zu leben, das heißt, nicht bloß sich in einem ihrer Natur angemessenen Zustande zu erhalten, sondern sich auch in einen ihrer Natur am meisten angemessenen Zustand zu versetzen, oder ihre Natur zu vollenden.[172]) Die Thiere unterscheiden sich von den Gewächsen der Erde durch angeborne Selbstliebe, oder durch einen Trieb sich selbst zu erhalten, alles das zu begehren, und zu erlangen, was der Natur eines jeden Wesens gemäß, alles das zu verabscheuen und zu fliehen, was der Natur desselben zuwider ist.[173])

Dieser

que dixerunt, cum definientes, tum partientes. . . . Deinde ea, quae requirebant orationem ornatam, et grauem, quam magnifice sunt dicta ab illis? quam splendile? de iustitia, de fortitudine, de amicitia, de aetate degenda, de philosophia, de capessenda republica, de temperantia, de fortitudine. . . . Quae sunt eorum consolationes? quae cohortationes? quae etiam monita, et consilia, scripta ad summos viros?

172) De fin. v. c. 9. Et tamen in omnibus summa communis, et quidem non solum in animalibus, sed etiam in rebus omnibus iis, quas natura alit, auget, et tuetur: in quibus videmus, ea, quae gignuntur e terra, multa quodam modo efficere ipsa sibi per se, quae ad viuendum, crescendumque valeant, et suo genere perueniant ad extremum: vt iam liceat vna comprehensione omnia complecti; non dubitemque dicere, omnem naturam esse conseruatricem sui, idque habere propositum quasi finem, et extremum, se vt custodiat quam in optimo sui generis statu, etc.

173) v. 9. omne animal se ipsum diligit, et simulac ortum est, id agit, vt se conseruet, quod hic ei primus

Dieser Trieb der Selbstliebe ist anfangs in den Thieren und selbst in den Menschen nur dunkel. Je mehr aber Menschen und Thiere anfangen, sich selbst zu fühlen, und die in ihnen vorgehenden Veränderungen unterscheiden; desto deutlicher äußert sich das Bestreben der Einen, und der Andern, ihrer Natur gemäß zu leben, und ihre Natur zu vollenden, oder ihre Bestimmung zu erfüllen.[174]) Daß alle empfindende Wesen von Natur sich selbst lieben, braucht keines Beweises. Zugleich aber ist nichts leichter, als das, was keines Beweises bedarf, mit unumstößlichen Gründen darzuthun.[175]) Man nehme an, daß irgend ein Geschöpf sich selbst hasse, und als sein eigener Feind absichtlich etwas begehre, was ihm schädlich sey; so muß man auch in diesem Falle sagen, daß ein solches Geschöpf dieß um seiner selbst willen thue, und sich also zugleich liebe und hasse. Wenn daher Menschen Dinge begehrten und unternahmen, die ihnen selbst verderblich waren: wenn sie sich selbst vorsätzlich quälten, oder das Leben raubten; so lag immer etwas zum Grunde, woraus man sehen konnte, daß sie sich

primus ad omnem vitam tuendam appetitus a natura datur, se vt conseruet, atque ita sit affectum, vt optime secundum naturam affectum esse possit.

174) v. 9. Hanc initio constitutionem confusam habent, et incertam, vt tantummodo se tueatur, qualecunque sit. Sed nec quid sit, nec quid possit, nec quid ipsius natura sit, intelligit. Cum autem processit paulum, et quatenus quidquid se attingat, ad seque pertineat, perspicere coepit, tum sensim incipit progredi, seseque agnoscere atque intelligere. Quam ob causam . . . . coeptat ea, quae naturae apta sit, appetere, et propulsare contraria. . . . Quoniam autem sua cuiusque animantis natura est, necesse est quoque finem omnium hunc esse, vt natura expleatur.

175) l. c. c. 10.

sich selbst liebten, und aus Liebe zu sich selbst so handelten, wie sie handelten.[176]) Man kann auch nicht sagen, daß Jemand sich selbst um anderer Dinge, z. B. des Vergnügens willen liebe. Vielmehr lieben wir das Vergnügen um unsertwillen.[177]) Die natürliche Selbstliebe erhellt ferner aus dem allgemeinen Abscheu aller empfindenden Wesen gegen Zerstörung, oder gegen Verstümmelung, und Untergang. Mit Recht also behauptet man, daß allen empfindenden Wesen der Trieb eingepflanzt sey, sich selbst zu lieben, und das zu begehren, was ihrer Natur angemessen ist.[178])

Gut ist für alle empfindende Wesen das, was ihrer Natur angemessen: böse, das, was mit derselben streitend ist.[179]) So verschieden also die Naturen und Bestimmungen von Geschöpfen sind, eben so verschieden sind auch ihre Güter und Uebel.[180]) Das höchste Gut aller

176) l. c. intelligatur, aliquam subesse eiusmodi causam, vt ex eo ipso possit intelligi, sibi quemque esse carum.

177) c. II. In nobis autem ipsis ne intelligi quidem, vt propter aliam quampiam rem, verbi gratia, propter voluptatem nos amemus. Propter nos enim illam, non propter eam nosmetipsos diligimus.

178) l. c. Iure igitur grauissimi philosophi initium summi boni a natura petiuerunt, et illum appetitum rerum ad naturam accommodatarum, ingeneratum putauerunt omnibus, qui continentur ea commendatione naturae, qua se ipsi diligunt.

179) IV. 26. Quid ait Aristoteles, reliquique Platonis alumni? se omnia, quae secundum naturam sunt, bona appellare: quae autem contra, mala.

180) V. 9. Quare cum dicimus, omnibus animalibus extremum esse, secundum naturam viuere; non ita accipiendum est, quasi dicamus, vnum esse omnium extremum

Aller besteht darin, entweder alle, oder doch die meisten und wichtigsten Dinge zu besitzen, und zu genießen, die der Natur einer jeden Gattung empfindender Wesen angemessen sind.[181] Was von den übrigen Thieren gilt, ist auch von dem Menschen wahr. Sein höchstes Gut besteht darin, seiner menschlichen Natur gemäß zu leben, oder alles, wenigstens das Meiste, und Wichtigste zu erlangen, wodurch seine Natur so vollendet, und gleichsam ausgefüllt wird, daß wenig, oder nichts zu ergänzen, und zu wünschen übrig bleibt.[182] Die wahre Kunst zu leben, oder die wahre Weisheit strebt darnach, den Menschen mit sich selbst bekannt zu machen: ihn zu lehren, was seiner Natur gemäß, oder zuwider sey: was ihn vollkommen, und glücklich, oder unvollkommen und unglücklich mache: alle natürliche gute Anlagen zu pflegen, und alle Mängel zu ergänzen, oder zu bessern: kurz aus einem von der Natur nur angefangenen Kunstwerk ein vollendetes Ganzes zu machen.[183] Die Weisheit fängt daher mit der Kenntniß unser selbst an, und

extremum . . . sed naturas esse diuersas, vt aliud equo sit natura, aliud boui, aliud homini, et tamen omnibus summa communis.

181) IV. 10. Quem (finem summi boni atque vltimi) . . . ita constitui necesse est, earum rerum, quae sunt secundum naturam quam plurima, et quam maxima adipisci. c. 11. finemque sibi constitueret, secundum naturam viuere, quod est, vt dixi, habere ea, quae secundum naturam sunt, vel omnia, vel plurima, et maxima.

182) V. 9. c. Ex quo intelligi debet, homini id esse in bonis vltimum, secundum naturam viuere: quod ita interpretemur, viuere ex hominis natura vndique perfecta, et nihil requirente.

183) IV. 7. c. viuendi ars, vt tueatur, quod a natura datum sit: quod desit, acquirat. c. 13. Huic est sapientia

und setzt eine richtige und vollständige Kenntniß der menschlichen Natur voraus, in so fern diese von der thierischen verschieden, oder über dieselbe erhaben ist.[184]) Diese Kenntniß unser selbst, unsrer Natur und Bestimmung erreicht ein Jeder unter uns nur stuffenweise. Neugeborne Kinder liegen, wie Seelenlos da, und man nimmt in ihnen höchstens einen dunkeln Trieb der Selbsterhaltung wahr.[185]) So bald aber mit dem fortgehenden Alter Sinne und Seele erwachen; so entwickeln sich allmählig die der menschlichen Natur eigenthümlichen Kräfte und Triebe, und wir fangen an, nicht nur unsere Bestimmung zu erkennen, sondern auch derselben gemäß zu handeln.[186]) So wie junge Schlangen kriechen,

sapientia similis. Non enim ipsa genuit hominem, sed accepit a natura inchoatum. Hanc intuens, debet institutum illud, quasi signum absoluere. Qualem igitur natura hominem inchoauit? et quod est munus, quod opus sapientiae? c. 14. Quid ergo dubitamus, in tota eius natura quaerere, quid sit effectum? Cum enim constet inter omnes, omne officium, munusque sapientiae in hominis cultu esse occupatum, etc.

184) V. 16. de Fin. Intrandum est igitur in rerum naturam, et penitus, quid illa postulet, peruidendum. Aliter enim nosmetipsos nosse non possumus. . . . Cognitio autem haec est vna, vt vim nostri corporis animique norimus, sequamurque eam vitam, quae rebus ipsis perfruatur.

185) V. 15. Nunc vero a primo quidem mirabiliter occulta natura est, nec perspici, nec cognosci potest . . . primusque appetitus ille animi tantum agit, vt salui atque integri esse possimus. . . . Parui enim primo ortu sic iacent, tanquam omnino sine animo sint.

186) l. c. Cum autem dispicere coeperimus, et sentire, quid simus, et quid animantibus caeteris differamus, tum ea sequi incipimus, ad quae nati sumus.

chen, junge Enten schwimmen, junge Vögel fliegen, junge Bienen und Stiere ihre Stacheln und Hörner brauchen, und eine jede übrige Thierart von Anbeginn an ihrer Natur folgt, so auch der Mensch. Kinder fangen, so bald sie können, an, sich aufzurichten, und sich ihrer Hände und Füße zu bedienen. Sie erkennen ihre Eltern und Wärterinnen, finden Wohlgefallen an dem Umgange und dem Spiele mit ihres Gleichen: horchen mit Vergnügen auf Erzählungen, und theilen von dem, was sie nicht brauchen, gern Andern mit: geben auf alles, was geschieht, Achtung, fragen nach den Nahmen und Ursachen von Dingen: freuen sich, wenn sie im Streit mit ihren Gespielen obsiegen: trauern, wenn sie überwunden werden. Mit Recht also nennt man Kinder Spiegel der Natur. Mit Recht behauptet man, daß sich schon in Kindern ohne, und vor aller Bildung, der Saame, und die Funken aller derjenigen Vorzüge äußern, die dem Menschen angeboren, und der menschlichen Natur eigenthümlich sind. [187])

Der Mensch ist aus einem sichtbaren Leibe, und einer unsichtbaren Seele zusammengesetzt. Vermöge

187) Est enim natura sic generata vis hominis, vt ad omnem virtutem percipiendam facta videatur: ob eamque causam parui virtutum simulacris, quarum in se habent semina, sine doctrina mouentur. Sunt enim prima elementa naturae; quibus auctis virtutis quasi carmen efficitur. Nam cum ita nati factique simus, vt et agendi aliquid, et diligendi aliquos, et liberalitatis et referendae gratiae principia contineremus, atque ad scientiam, prudentiam, fortitudinemque aptos animos haberemus, a contrariisque rebus alienos; non sine causa eas, quas dixi, in pueris virtutum quasi scintillulas videmus, e quibus accendi philosophi ratio debet, vt eam, quasi Deum subsequens ad naturae perueniat extremum.

der Selbstliebe, wodurch die Natur ein jedes Thier, und auch einen jeden Menschen sich selbst empfiehlt, lieben wir die beiden Hauptbestandtheile unser selbst, und suchen sie so vollkommen, als möglich, zu machen, indem auf dieser höchsten erreichbaren Vollkommenheit des Leibes und der Seele unsere Glückseligkeit, und unsere menschliche Bestimmung beruht.[188] Im menschlichen Cörper findet sich kein Gliedmaaß, kein Sinn, keine Kraft, die nicht etwas Eigenthümliches, und von denen der übrigen Thiere Verschiedenes hätte. Wir lieben die Vollständigkeit, Gesundheit, Stärke, und Schönheit so wohl des ganzen Cörpers, als aller Theile desselben nicht bloß um ihres Nutzens, sondern um ihrer selbst willen; denn da wir von Natur unsere ganze Person lieben, so müssen wir auch nothwendig alle Theile derselben lieben.[189] Eben daher sehen wir, daß die Menschen die Gebrechen

188) V. 13. c. Ex quo perspicuum est, quoniam ipsi a nobis diligamur, omniaque et in animo, et in corpore perfecte velimus esse, ea nobis ipsa cara esse, propter se, et in iis esse ad bene viuendum momenta maxima. Nam cui proposita sit conseruatio sui, necesse est huic partes quoque sui caras esse, carioresque quo perfectiores sint, et magis in suo genere laudabiles. Ea enim vita expetitur, quae sit animi, corporisque expleta virtutibus: in eoque summum bonum poni necesse est, quandoquidem id tale esse debet, vt rerum expetendarum sit extremum.

189) V. 13. c. Quo cognito non dubitari potest, quin, cum ipsi homines sibi sint per se, et sua sponte cari, partes quoque et corporis et animi, et earum rerum, quae sunt in vtriusque motu, et statu, sua caritate colantur, et per se ipsae appetantur. et c. 17. Etenim cum omnes natura totos se expetendos putent, nec id ob aliam rem, sed propter ipsos: necesse est, eius etiam partes propter se expeti, quod vniuersum propter se expetatur.

Gebrechen des Cörpers selbst durch die schmerzhaftesten Operationen zu entfernen, und wenn auch nicht zu entfernen, wenigstens zu verbergen suchen: ja, daß sie sogar gern einen Theil der Brauchbarkeit von Gliedmaaßen aufopfern, wenn sie sich nur den Schein einer natürlichen Wohlgestalt, oder Integrität verschaffen können.[190]) So sehr wir Kränklichkeit, Schwäche, Gebrechlichkeit, und Verstümmelung des ganzen Cörpers, oder einzelner Theile desselben verabscheuen und fliehen; eben so sehr verabscheuen und fliehen wir auch gewisse Bewegungen, Stellungen, Lagen, Geberden und Mienen, als mit unserer Natur streitend, da wir hingegen andere, als schicklich und anständig für uns selbst wünschen, und in unsern Nebenmenschen mit Vergnügen betrachten.[191])

Der edelste Bestandtheil des Menschen ist die Seele, deren Güter und Vorzüge daher denen des Cörpers ohne

 alle

190) V. 17. Vt si ipse vsus membrorum non modo non maior, verum etiam minor futurus sit, eorum tamen species ad naturam reuertatur.

191) V. 12. Est autem actio quaedam corporis, quae motus et status naturae congruentes tenet: in quibus si peccetur distortione, et deprauatione quadam, aut motu, statuue deformi, vt si aut manibus ingrediatur quis, aut non ante, sed retro: fugere plane se ipse, et hominem ex homine exuens naturam odisse videatur. Quamobrem etiam sessiones quaedam, et flexi, fractique motus, quales proteruorum hominum, aut mollium esse solent, contra naturam sunt: vt etiam si animi vitio id eueniat, tamen in corpore immutari hominis natura videatur. — et c. 17. quoniam enim natura suis omnibus expleri partibus vult, hunc statum corporis per se ipsum expetit, qui est maxime e natura: quae tota perturbatur, si aut aegrum corpus est, aut dolet, aut caret viribus.

alle Vergleichung vorzuziehen sind.[192]) Die Tugenden oder Vorzüge der Seele sind von einer doppelten Art: angeborne, oder unfreywillige: und erworbene oder freywillige.[193]) Zu den ersten gehören Gedächtniß, und alle übrige Erkenntnißkräfte, welche, wenn sie in vorzüglichen Graden vorhanden sind, mit dem Nahmen von Genie belegt werden.[194]) Von der andern Art sind die Klugheit, Mäßigkeit, Tapferkeit, Gerechtigkeit, und andere Vorzüge des Herzens, die im eigentlichsten Sinne den Nahmen ächter Tugenden verdienen.[195]) So sehr die Vollkommenheiten der Seele die Vorzüge des Cörpers übertreffen; so sehr übertreffen die Vorzüge des Herzens, oder die sittlichen Tugenden alle Vollkommenheiten des Geistes, weil sie Früchte der Vernunft, das heißt, der göttlichsten Eigenschaft sind, die dem Menschen zu Theil geworden ist.[196])

Die

192) V. 12. . . . Cum primae sint animi partes, secundae corporis. . . . Nam quae corporis sunt, ea nec auctoritatem cum animi partibus comparandam, et cognitionem habent faciliorem.

193) V. 13. Animi autem, et eius animi partis, quae princeps est, quaeque mens nominatur, plures sunt virtutes, sed duo prima genera: vnum earum, quae ingenerantur suapte natura, appellanturque non voluntariae: alterum earum, quae in voluntate positae, magis proprio nomine appellari solent.

194) l. c. Prioris generis est docilitas, memoria: quae fere omnia appellantur vno ingenii nomine: easque virtutes qui habent, ingeniosi vocantur.

195) l. c. alterum autem genus est magnarum, verarumque virtutum: quas appellamus voluntarias, vt prudentiam, temperantiam, fortitudinem, iustitiam, et reliquas eiusdem generis.

196) l. c. Ita fiet, vt animi virtus corporis virtuti anteponatur, animique virtutes non voluntarias vincant virtutes voluntariae: quae quidem proprie virtutes

Die Natur richtete den Cörper des Menschen so ein, daß einige Theile und Kräfte desselben gleichsam von der Geburt an, andere erst mit fortgehendem Alter ausgebildet; und daß zu dieser Ausbildung keine besondere äußere Hülfsmittel erfordert wurden.[197]) Mit einigen Kräften der Seele verfuhr die Natur auf eine gleiche Art. So schenkte sie uns zum Beyspiel das Empfindungs-Vermögen, oder die verschiedenen Sinne, welche der Seele zahllose Empfindungen, und Vorstellungen zuführen.[198]) Allein das Vortrefflichste im Menschen fing die Natur nur an, ohne es zu vollenden; und sie überließ es uns, das, was sie bloß angefangen hatte[199]), zu Stande zu bringen. Um dem Menschen diese Bildung, diese Vervollkommnung, oder Vollendung seiner selbst zu erleichtern, verlieh die Natur uns nicht nur alle Anlagen zu jeder Art des Schönen und Guten, sondern sie pflanzte uns auch außer der Selbstliebe, vermöge deren wir einen jeden Theil unserer Selbst lieben, und

virtutes appellantur, multumque excellunt, propterea quod ex ratione gignuntur; qua nihil est in homine diuinius.

197) V. 21. c.

198) V. 12. inpr. c. 21. Animum autem reliquis rebus ita perfecit, vt corpus. Sensibus enim ornauit ad res percipiendas idoneis, vt nihil aut non multum adiumento vllo ad suam conformationem indigeret.

199) c. 21. Quod autem in homine praestantissimum atque optimum est, id deseruit. Etsi dedit talem mentem, quae omnem virtutem iam accipere posset, ingenuitque sine doctrina notitias paruas rerum maximarum, et quasi instituit docere, et induxit in ea, quae inerant, tanquam elementa virtutis. Sed virtutem ipsam inchoauit: nihil amplius. Itaque nostrum est (quod nostrum dico, artis est,) ad ea principia, quae accepimus, consequentia exquirere, quoad sit id, quod volumus, effectum.

immer vollkommner zu machen suchen, besondere natürliche Antriebe ein, um welcher willen wir das Schöne und Gute nicht wegen des Vergnügens und Nutzens, was sie verschaffen, sondern ohne Rücksicht auf Vergnügen und Nutzen um seiner selbst willen begehren. [1]) Einige dieser Triebe sind dem Menschen mit den vollkommneren Thieren gemein: andere sind dem Menschen ganz allein eigenthümlich. [2]) Einige zielen auf die Ausbildung aller Kräfte des Menschen, so wohl der des Cörpers, als der Seele ab: andere mehr auf die Anlagen des Geistes, und noch andere auf die Anlagen des Herzens. Alle diese Triebe offenbaren sich in Kindern, und zwar um desto deutlicher, je glücklicher sie geboren, oder je edler ihre Naturen sind. [3]) Wer also überhaupt die Natur und Bestimmung des Menschen beobachten und erforschen will, der trete mit uns an die Wiege, oder unter die munteren Schaaren von Kindern, wo die Natur

1) V. c. 21. 22. Eaque omnia . . . . vno nomine honesta dicuntur. Hoc autem loco tantum explicemus, haec, honesta quae dico, praeterquam quod nosmetipsos diligamus, praeterea suapte natura per se esse expetenda — et c. 17. Et adhuc quidem illa nobis progressa ratio est, vt ea duceretur omnis a prima commendatione naturae. Nunc autem aliud iam argumentandi sequamur genus, vt non solum, quia nos diligimus, sed quia cujusque partis naturae et in corpore, et in animo sua quaeque vis sit: idcirco in his rebus summa, nostra sponte moueamur.

2) V. 14. Sunt autem bestiae quaedam, in quibus inest aliquid simile virtutis, vt in leonibus, vt in canibus, vt in equis; etc.

3) V. 22. Indicant pueri, in quibus, vt in speculis, natura cernitur: . . . atque in optima quaque indole maxime apparent.

tur sich unverfälscht und unverdorben in ihrer ganzen Reinheit und Geradheit zeigt. 4)

Unter den besondern natürlichen Trieben sticht keiner mehr hervor, als der Trieb der Thätigkeit, vermöge deren Menschen und Thiere, wenigstens die edleren Thiere, keine beständige Ruhe ertragen können. 5) Wie unverkennbar regt sich dieser Trieb schon in den kleinsten Kindern, welche unaufhörlich mit den Händen, oder Füßen, oder andern Theilen des Cörpers arbeiten! Wenn sie heranwachsen, so lieben sie die mit Anstrengung verbundenen Spiele am meisten, und diese Begierde zu wirken nimmt mit dem stärkern Alter zu. Selbst die trägsten Menschen, welche harte, anhaltende, und gleichförmige Arbeiten scheuen, suchen doch Spiele, Gesellschaften, und andere Zeitvertreibe auf. Wenn eingeschlossene Thiere auch noch so gut genährt und gepflegt werden, so trachten sie doch immer darnach, wieder in Freyheit zu gelangen, um dem Triebe ihrer Natur gemäß ungehindert umherfliegen, oder umher laufen zu können. Um desto weniger also darf man sich wundern, daß die am glücklichsten gebornen, und am besten erzogenen Menschen auch die thätigsten sind, und sich selbst durch eine an einander hängende Reihe von Vergnügungen nicht von nützlichen Arbeiten zurückhalten lassen. Die Einen widmen sich öffentlichen Aemtern, und Geschäff-

 ten.

4) c. 20. Facile est hoc cernere in primis puerorum aetatulis. Quanquam enim vereor, ne nimius in hoc genere videar; tamen omnes veteres philosophi, maxime nostri, ad incunabula accedunt, quod in pueritia facillime se arbitrentur naturae voluntatem posse cognoscere.

5) V. 20. Sunt autem clariora, vel plane perspicua, nec dubitanda iudicia naturae, maxime scilicet in homine, sed in omni animali, vt appetat animus aliquid agere semper, neque vlla conditione quietem sempiternam pati possit.

ten. Andere bringen ihr ganzes Leben in der Beobachtung der Natur, und der Erforschung der Wahrheit zu. Beide thun dieses nicht um ihres Vergnügens und Nutzens willen; sondern um ihren Trieb der Thätigkeit selbst unter Wachen, Sorgen und mühseligen Anstrengungen zu befriedigen. [6])

Ein anderer eingepflanzter, und dem Menschen eigenthümlicher Trieb ist der Trieb der Neugierde und Wißbegierde, oder der Trieb nach Kenntnissen. Wir suchen Kenntnisse, wie Beschäfftigungen, nicht um des Vergnügens und Nutzens willen. Vielmehr opfern edle Menschen ihrer Wißbegierde alle übrigen Vergnügungen und Vortheile auf, und übernehmen die größten Beschwerden und Anstrengungen, um nur ihren Durst nach Wahrheit zu befriedigen. [7]) Selbst Kinder lassen sich nicht einmahl durch Züchtigungen von der Beobachtung, und Erforschung der Dinge abhalten. Mit welcher Aufmerksamkeit hören sie nicht den Erzählungen zu! Wie gern ertragen sie Hunger und Durst, um bey neuen Schauspielen gegenwärtig zu seyn! Diejenigen, welche Lust

6) v. 20. Qua in vita, tantum abest, vt voluptates consectentur: etiam curas, sollicitudines, vigilias perferunt: optimaque parte hominis, quae in nobis diuina ducenda est, ingenii et mentis acie fruuntur, nec voluptatem requirentes, nec fugientes laborem . . . ergo hoc quidem apparet, nos ad agendum esse natos.

7) V. c. 18. Tantus est igitur innatus in nobis cognitionis amor, et scientiae, vt nemo dubitare possit, quin ad eas res hominum natura nullo emolumento inuitata rapiatur. et c. 19. Atque hoc loco, qui propter animi voluptates coli dicunt ea studia, quae dixi, non intelligunt idcirco esse ea propter se expetenda, quod, nulla vtilitate obiecta, delectentur animi, atque ipsa scientia, etiam si incommoda datura sit, gaudeant?

Lust und Fähigkeit zu schönen Künsten und Wissenschaften haben, vernachlässigen ihr Glück und ihre Gesundheit, dulden die größten Beschwerden und Gefahren, strengen sich auf das äußerste an, nur um ihrer edeln Neigung genug zu thun. [8]) Wem fällt hier nicht das Beyspiel eines Archimedes ein, der unter den angestrengtesten Forschungen nach neuen Wahrheiten nicht einmahl bemerkte, daß die Feinde seine Vaterstadt bestürmt und eingenommen hatten? Wem nicht die Beyspiele eines Pythagoras, Demokrit, Plato, und Anderer, welche die entferntesten Länder unter unsäglichen Beschwerden und Gefahren besuchten, um ihren Durst nach Kenntnissen zu stillen? Selbst die gemeinsten, und ältesten Leute hören, lesen, und verschlingen gierig wahre und falsche Erzählungen, von denen sie nicht den geringsten Nutzen haben, und auch wissen, daß sie dergleichen nie haben werden. [9]) Die Weisen des Alterthums beschrieben den Zustand der Seligen nach dem Tode, als einen solchen, wo sie, frey von allen Sorgen der Nahrung, ihre Zeit und Kräfte ungetheilt auf die Erforschung der Natur verwenden würden. Noch gewisser ist es, daß die Erwerbung, und Mittheilung von nützlichen Kenntnissen die Uebel des menschlichen Lebens mehr, als sonst etwas erleichtert. Wie viele, die entweder in der Gewalt von Feinden, oder Tyrannen waren, oder in Gefängnissen, und im Elende schmachteten, haben

8) l. c. c. 18.

9) l. c. c. 19. Quid? quod homines infima fortuna, nulla spe rerum gerendarum, opifices denique delectentur historia? maximeque eos videre possimus res gestas audire, et legere velle, qui a spe gerendi absunt, confecti senectute. Quocirca intelligi necesse est, in ipsis rebus, quae discuntur, et cognoscuntur, invitamenta inesse, quibus ad discendum, cognoscendumque moveamur.

haben nicht ihre Leiden durch gelehrte Forschungen und Arbeiten versüßt! [10]).

Zu den stärksten natürlichen Trieben gehört die Begierde nach Beyfall, Ehre, und Ruhm, das Verlangen Andere zu übertreffen, und für besser, als Andere, gehalten zu werden. Mit welchem Eifer streiten nicht schon Kinder gegen einander! wie freuen sie sich, wenn sie gesiegt haben, und gelobt werden? wie schämen, und betrüben sie sich, wenn sie unterliegen, oder Verweise erhalten! Was dulden und wagen sie nicht, um als die Ersten unter ihren Gespielen gepriesen zu werden [11])? Je größer der Geist, je edler die Seelen sind, desto reger und lebendiger ist die Begierde nach Ruhm; und wenn diese Ruhmbegierde auf die rechten Gegenstände geleitet wird, so trägt auch sie sehr viel zur Entwickelung aller Kräfte, zur Erwerbung aller Tugenden, zur Ausübung der erhabensten Thaten, und eben dadurch zur Glückseligkeit des Menschen bey. Sollte wohl irgend ein Wohllüstling durch alle seine Sinne so viel Vergnügen auffassen können, als der ältere Scipio empfand, da er den Hannibal überwunden, oder der Jüngere, da er Carthago erobert hatte, oder L. Paullus, da er den Perseus vor seinem Triumphwagen herführte [12])? Selbst wahrer Ruhm ist nur ein Schatten, ein Abglanz der Tugend. Wann schon dieser Schatten der Tugend so große Freuden gewährt, mit welcher unaussprechlichen

10) Ibid.

11) V. c. 22. v.

12) c. 24. Quem enim deditum voluptatibus, cupiditatum incendiis inflammatum, in iis potiundis, quae acerrime concupiuisset, tanta laetitia perfundi arbitramur, quanta aut superiorem Africanum Annibale victo: aut posteriorem Karthagine euersa? . . . aut L. Paullum, cum regem Persen captum adduceret?

sprechlichen Wonne muß nicht die Tugend selbst das Gemüth des Menschen überströmen! 13)

Alle bisher erwähnte Triebe, die Triebe der Selbstliebe, und Thätigkeit, die Begierde nach Kenntnissen und Beyfall zielen unläugbar nicht bloß auf die Entwickelung der cörperlichen und geistigen Kräfte des Menschen, sondern auch der Anlagen seines Herzens ab. Allein die Natur begnügte sich nicht mit diesen innern Antrieben zur Vervollkommnung des Menschen, sondern sie legte in das menschliche Herz die Saamenkörner mehrerer geselligen Gefühle und Triebe, aus welchen, wenn sie nicht unterdrückt, und noch mehr, wenn sie nach den Absichten der Natur gepflegt werden, nothwendig die herrlichsten Blüthen und Früchte sittlicher Tugenden hervorkommen müssen. Die Natur schenkte dem Menschen zuerst vor allen übrigen Thieren ein theilnehmendes Gefühl mit den Freuden und Leiden empfindender Wesen, und ein Gefühl von Schaam, oder für das Ehrbare und Unehrbare, das Schickliche und Unschickliche. 14) Die Natur gab uns ferner einen Trieb der Geselligkeit und Menschenliebe, wodurch der Mensch vor allen übrigen Thieren

13) V. c. 24. Non perfecti autem homines, et tamen ingeniis excellentibus praediti, excitantur saepe gloria: quae habet formam honestatis et similitudinem. Quodsi ipsam honestatem vndique perfectam, et absolutam, rem vnam praeclarissimam omnium, maximeque laudandam, penitus viderent; quonam gaudio complerentur, cum tantopere eius adumbrata opinione laetentur?

14) IV. 7. Quodque hoc solum animal natum est pudoris, ac verecundiae particeps, appetensque coniunctionum hominum, ac societatum, animaduertensque in omnibus rebus, quas ageret, aut diceret, nequid ab eo fieret, nisi honeste, et decore; his initiis, vt ante dixi, tanquam seminibus, a natura datis, temperantia, modestia, iustitia, et omnis honestas perfecte absoluta est.

Thieren ein mit seines Gleichen zusammenlebendes und zusammenwirkendes Wesen wird. 15) Dieser Trieb äußert sich zuerst in den Verbindungen, und der gegenseitigen Liebe von Ehegatten, Eltern, und Kindern; und breitet sich allmählig über Wohlthäter, Anverwandte, Freunde, Mitbürger, zuletzt über das ganze menschliche Geschlecht aus. 16) Die Natur pflanzte endlich dem Menschen ein natürliches Wohlgefallen und eine natürliche Liebe zu guten und schönen, oder tugendhaften; ein natürliches Mißfallen und einen natürlichen Abscheu gegen die entgegengesetzten Gesinnungen, Handlungen und Charaktere ein; und mit diesem Wohlgefallen, oder Mißfallen,

15) V. c. 23. Nam cum sic natura hominis generata sit, vt habeat quoddam innatum quasi ciuile atque populare, quod Graeci πολιτικον vocant: quidquid aget quaeque virtus, id a communitate, et ea, quam exposui caritate, atque societate humana non abhorrebit.

16) De animi bonis accuratius exquirebant: in primisque reperiebant, in his inesse iustitiae semina: primique ex omnibus philosophis a natura tributum esse docuerunt. vt ii, qui procreati essent, a procreatoribus amarentur, et id, quod temporum ordine antiquius est, vt coniugia virorum, et vxorum, natura coniuncta esse dicerent: qua ex stirpe orirentur amicitiae cognationum. Atque ab his initiis profecti, omnium virtutum et originem, et progressionem persecuti sunt. V. 23. In omni autem honesto, de quo loquimur, nihil est tam illustre, nec quod latius pateat, quam coniunctio inter homines hominum, et quasi quaedam societas, et communicatio vtilitatum, et ipsa caritas generis humani: quae nata a primo satu, quo e procreatoribus nati diliguntur, et tota domus coniugis et stirpe coniungitur, serpit sensim foras cognationibus primum, tum affinitatibus, deinde amicitiis: post vicinitatibus, tum ciuibus, et iis, qui publice socii atque amici sunt: deinde totius complexu gentis humanae, etc.

Mißfallen, dieser Liebe, und diesem Abscheu verband sich ein natürliches Bestreben, durch schöne und gute Handlungen die Wohlfahrt anderer Menschen zu befördern, und ihr Unglück, so viel, als möglich abzuwenden, oder zu vermindern. Alle diese geselligen Gefühle und Triebe offenbaren sich schon in gutgearteten Kindern, noch mehr aber in Jünglingen und Männern; und zwar um desto stärker, je besser sie erzogen und gebildet sind.[17] Geschichte und Erfahrung, ja so gar Schauspiele, und andere Werke der Dichtkunst beweisen durch zahllose Beyspiele, daß der Mensch ein natürliches Wohlgefallen und Liebe zur Tugend, und ein natürliches Mißfallen und Abscheu gegen das Laster habe. Wie viele Feldherren opferten nicht freywillig ihr Leben für das Vaterland auf, und wie viele Schaaren von Kriegern gingen nicht muthig an solche Oerter, von welchen sie wußten, oder wenigstens glaubten, daß sie nie zurückkehren würden![18] Selbst Frauen und Jungfrauen zogen ihre Keuschheit und Ehre dem Leben vor; und zärtliche Väter brachten ihre geliebten Töchter eher um, als daß sie dieselbigen von mächtigen Tyrannen hätten schänden lassen.[19] Wir ehren und bewundern die Tugenden an unsern Feinden, wenn sie uns auch nachtheilig werden; und wir verabscheuen

Verräther

17) V. 22. Quae memoria est in his bene merentium? quae referendae gratiae cupiditas? atque in optima quaque indole maxime apparent. In qua haec honesta, quae intelligimus, a natura tanquam adumbrantur, sed haec in pueris expressa. In iis vero aetatibus, quae iam confirmatae sunt, quis est tam dissimilis homini, qui non moueatur et ostensione turpitudinis, et comprobatione honestatis?

18) V. 22. Nostri imperatores pro salute patriae sua capita vouerunt, etc.

19) Ibid.

Verräthern, welche uns die wichtigsten Dienste leisten. 20) Wir lieben die Tugend und hassen das Laster in entfernten Zeiten, an längst verstorbenen, ja so gar an erdichteten Personen, die uns weder nutzen, noch schaden können. 21) Und solche Empfindungen entstehen nicht etwa in gebildeten Menschen. Nein! der große und rohe Haufe bricht in lautes Geschrey der Freude und Bewunderung aus, wenn auf der Schaubühne edle Gesinnungen geäußert, erhabene Handlungen ausgeübt werden 22). Nach solchen unverwerflichen Erfahrungen kann kein Vernünftiger läugnen: daß der Mensch das Schöne und Gute in den menschlichen Gesinnungen und Handlungen 23), oder die Tugend um ihrer selbst willen liebe, und suche, und das Laster um seiner selbst willen hasse und fliehe: daß unverdorbene Menschen ohne Rücksicht

auf

20) Quis Pullum Nomitorem, Fregellanum, proditorem, quanquam reipublicae nostrae profuit, non odit? etc. l. c.

21) l. c. Quis vrbis conseruatorem Codrum, quis Erechthei filias non maxime laudat? . . . . An obliuiscimus, quantopere in audiendo, in legendoque moueamur, cum pie, cum amice, cum magno animo aliquid factum cognoscimus?

22) l. c. Quid loquar de nobis, qui ad laudem, et ad decus nati, suscepti, instituti sumus? qui clamores vulgi; atque imperitorum excitantur in theatris, cum illa dicuntur?

Ego sum Orestes.

contraque ab altero,

Immo Enimuero ego sum, inquam, Orestes. . . . Quoties hoc agitur, quandoue, nisi admirationibus maximis? Nemo est igitur, qui non hanc affectionem animi probet, atque laudet; qua non modo vtilitas nulla quaeritur, sed contra vtilitatem etiam conseruatur fides.

23) c. 23. quandoquidem honestum, aut ipsa virtus est, aut res gesta virtute.

auf sinnliche Vergnügungen, und persönliche Vortheile das Glück von Eltern, Kindern, Freunden, und Mitbürgern befördert: ja daß sie so gar der Wohlfahrt von Andern, Vergnügungen, Vortheile und selbst das Leben aufgeopfert haben, und noch immer aufzuopfern bereit sind. [24])

Wenn die menschliche Natur auf eine solche Art eingerichtet, mit solchen Kräften und Trieben ausgerüstet ist, als bisher gezeigt worden; so kann man mit Zuversicht behaupten, daß nichts der Natur des Menschen angemessener sey, als ein tugendhaftes Leben, oder als der Besitz, und die Ausübung der freywilligen, oder sittlichen Tugenden. [25]) Die alte Akademie nahm mit dem Plato vier höchste, oder Haupt-Tugenden an, die Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Tapferkeit, und Klugheit, sah alle übrige Tugenden für Zweige, oder Töchter dieser Stamm- oder Mutter-Tugenden an, und lehrte, daß keine dieser Tugenden mit dem allgemeinen Wohlwollen, und

24) c. 22 et 23. Quae quidem omnia, et innumerabilia praeterea, quis eſt, qui non intelligat, et eos, qui fecerunt, dignitatis ſplendore ductos, immemores fuiſſe vtilitatum ſuarum, nosque cum ea laudemus, nulla alia re, niſi honeſtate duci? Quibus rebus breuiter expoſitis . . . concluditur profecto, et virtutes omnes, et honeſtum illud, quod ex his virtutibus exoritur, et in his haeret, eſſe per ſe expetendum. . . . Quando igitur ineſt in omni virtute cura quaedam quaſi foras ſpectans, aliosque appetens, atque complectens, exiſtit illud, vt amici, vt fratres, vt propinqui, vt affines, vt ciues, vt omnes denique, quando vnam ſocietatem hominum eſſe volumus, propter ſe expetendi ſint.

25) V. 23. Quibus in rebus vita conſentiens, virtutibusque reſpondens, recta, et honeſta, et conſtans, et naturae congruens exiſtimari poteſt.

und der allgemeinen Wohlfahrt streiten, daß vielmehr alle Tugenden das Eine und die andern befördern müßten [26]) Sie erklärten die Gerechtigkeit für die Erste der menschlichen Tugenden, und verstanden unter Gerechtigkeit diejenige Stimmung des Gemüths, vermöge deren wir nicht allein keinem Menschen Unrecht thun, sondern auch einem Jeden, Eltern und Kindern, Anverwandten und Freunden, Mitbürgern, ja allen übrigen Menschen das erweisen, was wir ihnen vermöge der Anlagen und Vortrefflichkeit unserer Natur zu erweisen schuldig sind [27]) Die Gerechtigkeit ergießt sich gleichsam in die übrigen Tugenden, und zieht diese auch wiederum an sich: das heißt, keiner kann gerecht seyn, der nicht zugleich tapfer, mäßig, und klug ist; und keiner wahrhaftig tapfer, mäßig, oder klug, der nicht zugleich gerecht ist. [28]) Alle Tugenden hangen auf das genaueste und unzertrennlichste zusammen, ungeachtet eine Jede ihr eigenes Gebiet hat, und ihre eigenthümlichen wohlthätigen Wirkungen hervorbringt. So wie die Gerechtigkeit sich dadurch äußert, daß sie einem jeden Menschen das thue, was ein guter Mensch dem andern thun

26) V. 23. Quidquid aget quaeque virtus, id a communitate, et ea, quam expoſui, caritate, atque ſocietate humana non abhorrebit; . . . . quando igitur ineſt in omni virtute cura quaedam quaſi foras ſpectans, alioſque appetens.

27) Quae animi affectio ſuum cuique tribuens, atque hanc, quam dico, ſocietatem coniunctionis humanae munifice, et aeque tuens, iuſtitia dicitur: cui adiunctae ſunt pietas, bonitas, liberalitas, benignitas, comitas, quae ſunt generis eiusdem. Atque haec ita iuſtitiae propria ſunt, vt ſint virtutum reliquarum communia. c. 23.

28) l. c. viciſſimque iuſtitia, vt ipſa ſe fundet vſu in ceteras virtutes, ſic illas expetet. Seruari enim iuſtitia niſi a viro forti, niſi a ſapiente non poteſt.

chen soll; so offenbart sich die Tapferkeit durch die Ueberwindung von Gefahren und Uebeln: die Mäßigkeit durch die Bezähmung aller Lüste und Begierden: die Klugheit durch eine richtige Unterscheidung von Gütern und Uebeln. [29]) Nur dasjenige Leben stimmt mit unserer Natur überein, in welchem alle jene Tugenden ausgeübt werden.

Es ist für den Menschen allerdings alles gut, was seiner Natur angemessen ist. Allein nicht alle Güter sind von einerley Art, und Werth. [30]) Man kann zuerst alle Güter in innere und äußere eintheilen, und diesen beiden Gattungen von Gütern sind eben so viele Gattungen von Uebeln entgegengesetzt. Innere Güter sind solche, die sich im Menschen selbst finden, und den Menschen selbst vervollkommnen: äußere sind solche, welche bloß den Zustand des Menschen, nicht den Menschen selbst verbessern. [31]) Die innern Güter können

 wieder

29) l. c. Qualis est igitur omnis haec, quam dico, conspiratio, consensusque virtutum, tale est illud ipsum honestum: . . . . Atque haec coniunctio, confusioque virtutum tamen a philosophis ratione quadam distinguitur. Nam cum ita copulatae, connexaeque sint, vt omnes omnium participes, nec alia ab alia possit separari: tamen proprium suum cuiusque munus est, vt fortitudo in laboribus, periculisque cernatur: temperantia in praetermittendis voluptatibus: prudentia delectu bonorum et malorum: iustitia in sua cuique tribuendo.

30) IV. 21. c. Dicunt appetitionem animi moueri, cum aliquid ei secundum naturam esse videatur; omniaque, quae secundum naturam sunt, aestimatione aliqua digna: eaque pro eo, quantum in quoque sit ponderis, esse aestimanda.

31) V. 23. c. Ita fit, vt duo genera propter se expetendorum reperiantur: vnum, quod est in iis, in quibus

wieder in Güter des Leibes und der Seele: die der Seele in Vollkommenheiten des Geistes, und Vollkommenheiten des Gemüths eingetheilt werden. Alle bisher genannte Güter unterscheiden sich ferner dadurch, daß die Einen nur wählenswerth, die Andern nicht bloß wählenswerth, sondern auch preiswürdig, oder achtungswürdig sind. Jene kann man natürliche Güter nennen. Diese verdienen allein den Nahmen der wahrhaftig schönen und guten, oder der wahren Güter.[32]) Die letztern begreifen außer den angebornen und erworbenen Vollkommenheiten des Geistes die freywilligen, oder sittlichen Tugenden unter sich.

Alle Weltweise der alten Akademie stimmten darin überein, daß die Glückseligkeit aus der Vereinigung der natürlichen und preiswürdigen Güter entstehe [33]); und daß die Güter der Seele einen Vorzug vor den Gütern des Cörpers, so wie diese, vor den Gütern des Glücks hätten. Allein in der Würdigung der Güter der Seele blieben sie sich insgesammt nicht gleich, und in der Würdigung der Güter des Cörpers und des Glücks wichen sie häufig von einander ab.

Die Weltweisen der alten Akademie nannten die freywilligen, oder sittlichen Tugenden das Trefflichste und Vorzüg-

quibus completur illud extremum; quae sunt aut animi, aut corporis. Haec autem, quae sunt extrinsecus, id est, quae neque in animo sunt, neque in corpore, vt amici, vt parentes, vt liberi, vt propinqui, vt ipsa patria, sunt illa quidem sua sponte cara, sed eodem in genere, quo illa, non sunt.

32) IV. 21. c. ex his, quae sint apta, ea honesta, ea pulcra, ea laudabilia: illa autem superiora, naturalia nominantur.

33) l. c. . . . naturalia nominantur: quae coniuncta cum honestis, vitam beatam perficiunt, et absoluunt.

Vorzüglichste, was der Mensch besitzen könne. 34) Sie lehrten, daß die freywilligen Tugenden wegen ihrer höhern Würde den nicht-freywilligen eben so weit vorzuziehen seyen, als die Vollkommenheiten der Seele den Vorzügen des Cörpers. 35) Sie behaupteten endlich, daß unter allen Arten von Seelengütern keine herrlicher, und verherrlichender seyen, als diejenigen Tugenden, wodurch die Wohlfahrt der Menschen, und der menschlichen Gesellschaft befördert werde 36) Eben diese Weltweisen unterschieden wiederum mehrere Arten von menschlichen Wirksamkeiten, unter welchen die weniger edlen von den edleren gleichsam verdunkelt würden, und für die edelste unter allen erklärten sie die Erforschung der Wahrheit und Natur 37), welcher sie die Verwaltung öffent-

34) V. 21. c. Quod autem in homine praestantissimum atque optimum est, id deseruit.

35) V. 13. Quibus expositis, facilis est coniectura, ea maxime esse expetenda ex nostris, quae plurimum habent dignitatis; vt optimae cuiusque partis, quae per se expetatur, virtus sit expetenda maxime. Ita fiet, vt animi virtus, corporis virtuti anteponatur, animique virtutes non voluntarias vincant virtutes voluntariae, quae quidem proprie virtutes appellantur, multumque excellunt, etc.

36) l. c. c. 23. In omni autem honesto, de quo loquimur, nihil est tam illustre, nec quod latius pateat, quam coniunctio inter homines hominum .... et ipsa caritas generis humani.

37) V. 21. c. Ergo hoc quidem apparet, nos ad agendum natos esse. Actionum autem genera plura, vt obscurentur etiam minora maioribus. Maximae autem sunt, primum, vt mihi quidem videtur, et iis, quorum nunc in ratione versamur, consideratio, cognitioque rerum coelestium, et earum, quas natura occultatas, et latentes indagare ratio potest; deinde rerum publicarum administratio, aut administrandi scientia, etc.

öffentlicher Aemter und Geschäffte nachsetzten. Auch zogen sie ein ruhiges und beschauliches Leben, als das gottähnlichste, einem geschäfftigen Leben sehr weit vor. [38])

Die Weltweisen der alten Akademie schätzten weder die einzelnen äußern, von dem Menschen nicht abhängigen Güter [39]), noch die ganze Summe derselben auf eine gleiche Art. Einige rechneten das sinnliche Vergnügen zu den Dingen, die unserer Natur gemäß seyen, und welche wir daher vermöge eines natürlichen Triebes begehrten. Andere fürchteten sich so sehr, die sinnliche Lust zu überschätzen, und dadurch den Lobrednern derselben einen Vortheil über sich zu geben, daß sie es unentschieden ließen, ob man das sinnliche Vergnügen zu den natürlichen, mit unserer Natur übereinstimmenden, und eben deßwegen begehrlichen Dingen zählen dürfe, oder

38) V. c. 4. Vitae autem degendae ratio maxime quidem illis placuit quieta, in contemplatione, et cognitione posita rerum: quae quia deorum erat simillima, sapiente visa est dignissima; atque his de rebus et splendida est eorum, et illustris oratio. Vielleicht widersprachen sich die eigentlichen Weltweisen der alten Akademie in diesem Stücke weniger, als Aristoteles und Theophrast. Ich vermuthe dieses daher, daß Cicero besonders den Aristoteles und Theophrast als diejenigen nennt, welche sich in die größten Lobsprüche der Weisheit, das ist, der Erkenntniß der wissenswürdigsten Dinge ergossen hätten. Saepe ab Aristotele, a Theophrasto mirabiliter est laudata per se ipsa rerum scientia. V. 25. c.

39) Schon die Weltweisen der alten Akademie verstanden unter äußern Gütern oft eben das, was die Stoiker τα εκτος, τα εκ εφ' ἡμιν nannten. Man sehe unter andern Cicero V. c. 27. Sde iam illa externa, parce tu quidem: sed haec, cum corporis bona sint, eorum conficientia certe in bonis numerabis: amicos, liberos, propinquos, diuitias, honores, opes.

oder nicht. [40]) Einige hielten die äußeren Güter, aber die Güter des Cörpers und des Glücks zwar für unentbehrlich zum glücklichsten, aber nicht zum glücklichen Leben; und diese lehrten daher auch, daß der Weise glücklich seyn würde, wenn ihn gleich alle Uebel des Cörpers, und alle Unfälle des Schicksals träfen. [41]) Eben diese behaupteten, daß alle übrige Güter durch die Würde der Tugend verdunkelt, und daß, wenn man die Tugend in eine, alle übrige Güter in eine andere Wagschaale legte, die Tugend Himmel und Erde niederdrücken würde. [42]) Theophrast stimmte dieser Meinung so wenig bey, daß er vielmehr kühn behauptete:

40) V. 16. c. In enumerandis autem corporis commodis si quis praetermissam a nobis voluptatem putabit, in aliud tempus quaestio differatur. Vtrum enim sit voluptas in iis rebus, quas primas secundum naturam esse diximus, nec ne sit, ad id, quod agimus, nihil interest. Si enim, vt mihi quidem videtur, non explet bona naturae voluptas, iure praetermissa est. Sin est in ea, quod quidam volunt, nihil impedit nostram hanc comprehensionem summi boni. Quae enim constituta sunt prima naturae, ad ea si accesserit voluptas, vnum aliquod accesserit commodum corporis.

41) V. 27. c. Imo vero, inquit, ad beatissime viuendum, parum est (sapientem esse): ad beate viuendum satis.

42) V. 30. c. An dubium est, quin virtus ita maximam partem obtineat in rebus humanis, vt reliquas obruat . . . audebo igitur caetera . . . virtutis autem amplitudinem quasi in altera librae lance ponere, terram mihi crede, ea lanx, et maria deprimet. Ich sage mit dem Kritolaus und Cicero niederdrücken. Die Richtigkeit des Bildes hätte erfordert: emporheben zu sagen. Ueber den Werth der Tugend und der äußeren Güter sehe man einen artigen Fund des Krantor beym Sextus XI. §. 52 etsq.

der Weise könne nicht glücklich seyn, wenn er von allen Uebeln des Cörpers, und des Glücks auf einmahl überfallen werde: weßwegen man diesem Weltweisen auch vorwarf, daß er als ein Abtrünniger die Kraft der Tugend gebrochen, und das Glück über Weisheit und Tugend erhoben habe. [43])

Da nicht alle wichtige Gedanken des Sokrates erhalten worden, und von den Werken der Weltweisen der alten Akademie nur Bruchstücke zu uns gekommen sind; so können wir nicht mit Gewißheit bestimmen, ob alles das, was ich als Lehren der letztern vorgetragen habe, ihnen ausschließlich gehöre und ob nicht manche ihrer Ideen schon vom Sokrates gedacht worden. Dieß aber können wir mit Gewißheit annehmen, daß nach den vorhandenen Denkmählern die Philosophen der alten Akademie, wenn auch nicht tiefer in die Natur des Menschen eingedrungen sind, als der Athenienische Weise, wenigstens die in der Natur des Menschen liegenden Antriebe zu seiner Vervollkommnung und Glückseligkeit deutlicher und richtiger, als irgend Jemand vor ihnen, auseinander gesetzt, und auch unwidersprechlicher bewiesen haben: der Mensch sey nicht bloß ein selbstsüchtiges, sondern zugleich ein geselliges, und wohlwollendes Wesen; und seine Glückseligkeit könne nicht bloß im Genuß sinnlicher Vergnügungen, und im Besitz irdischer oder vergänglicher Güter, sondern müsse vorzüglich im Genuß und Besitz geistiger und sittlicher Freuden und Vollkommenheiten bestehen.

43) V. 27 etsq. c. de Finibus.

Aristo-

Aristoteles, Theophrast, und die Größten ihrer Nachfolger machten sich um die beiden ersten Haupttheile der Philosophie, die Dialektik, und Physik, ferner um Politik, und Geschichte der Verfassungen und Gesetzgebungen, um Rhetorik, Poetik, und Musik, am allermeisten aber um die Naturgeschichte weit mehr verdient, als die eigentlichen Weltweisen der alten Akademie.[44]) Eben die Häupter des Lyceums, welche alle wissenswürdige Kenntnisse ihres Volks, und ihrer Zeit vereinigten, ordneten, und erweiterten, bildeten auch viel mehr große Regenten, Staatsmänner, Heerführer, Redner und Schriftsteller, als selbst die Akademie gebil-

44) Cicero de Fin. IV. c. 3. Quam multa illi de republica scripserunt? quam multa de legibus? quam multa non solum praecepta in artibus, sed etiam exempla in orationibus bene dicendi reliquerunt. . . . Erat enim apud eos, vt est rerum ipsarum natura, sic dicendi exercitatio, duplex. . . . . Ergo in vtroque exercebantur: eaque disciplina tantam illorum vtraque in genere dicendi copiam. IV. c. 22. . . . omniumque rerumpublicarum rectiones, genera, status, mutationes, leges etiam et instituta, ac mores ciuitatum perscripsimus. V. 3-5. Natura sic ab iis inuestigata est, vt nulla pars coelo, mare, terra, vt poetice loquar, praetermissa sit. . . . Persecutus est Aristoteles animantium omnium ortus, victus, figuras. Theophrastus autem stirpium naturas, omniumque fere rerum, quae e terra gignerentur, causas atque rationes. . . . . Disserendique ab iisdem non dialectice solum, sed etiam oratorie praecepta sunt tradita: ab Aristoteleque principe de singulis rebus in vtramque partem dicendi exercitatio est instituta . . . omnium fere ciuitatum non Graeciae solum, sed etiam Barbariae ab Aristotele mores, instituta, disciplinas; a Theophrasto leges etiam cognouimus, etc.

det hatte.[45]) Dieser überwiegenden Verdienste ungeachtet hatten **Aristoteles** und **Theophrast** in der Menschenkunde und Weisheitslehre weniger Eigenthümliches, als die Philosophen der alten Akademie. Bei diesem Urtheile denke ich nur an die großen leitenden Ideen der Wissenschaft: nicht an einzelne neue Bemerkungen über die Sinne, und Kräfte, über die Neigungen und Leidenschaften, über die Tugenden und Laster, über die Güter und Uebel des Menschen. Die letzteren darf man hier gar nicht in Anschlag bringen, weil wir die Summe neuer Beobachtungen, welche **Speusipp** und **Xenokrates** machten, nach dem Untergange ihrer Schriften nicht mit denen des **Aristoteles** vergleichen können. Aristoteles gehörte zu den originalen Köpfen, die es auch da, wo sie es wirklich nicht sind, dennoch gern scheinen wollen; die beynahe alle Gedanken, welche sie mit andern gemein haben, oder von ihnen annehmen, auf eine ihnen eigene Art ausdrücken, und eben deßwegen oft das Ansehen haben, auf eine neue Art zu denken, wo sie bloß auf eine neue Art geredet haben.[46])

Aristo-

45) V. 3. de Fin. Ab his oratores, ab his imperatores, ac rerum publicarum principes exstiterunt. Vt ad minora veniam, mathematici, poetae, musici, medici denique ex hac, tanquam ex omnium artium officina profecti sunt.

46) Aristoteles änderte die ethische Kunstsprache seiner Vorgänger und Mitschüler in vielen Stücken, nicht selten ohne hinreichende Ursache. Er sagte z. B. nicht ανηρ καλος καγαθος, sondern ανηρ σπουδαιος. I. c. 8. Ethic. Er theilte die Tugenden nicht in non voluntarias, und voluntarias, sondern in διανοητικας, und ηθικας ein, und sagte, daß man die letztern nicht μελετῃ, παιδειᾳ, oder ασκησει, sondern εθει erwerbe. II. 1. Er nannte die menschlichen Neigungen und Triebe nicht ορμας, sondern δυναμεις II. 5. Er gab den

Wörtern

Aristoteles schilderte die Unterschiede der menschlichen, und thierischen Natur, oder die den Menschen eigenthümlichen Vorzüge lange nicht so vollständig, als sie vom Sokrates und der alten Akademie waren geschildert worden. 47) Uebrigens dachte er über die Natur und Bestimmung des Menschen eben so, wie diese. Er nahm außer dem grossen Haufen gewöhnlicher Menschen so wohl glückliche, als verkehrte, und zerrüttete Naturen an. Den größten Vorzug glücklich geborner Menschen setzte er in Gesundheit, oder Richtigkeit und Geradheit des Verstandes und Willens, vermöge deren man das Gute und Böse nicht nur unterscheide, sondern auch das Eine standhaft wähle, und das Andere standhaft verabscheue. 48) Verkehrt, und zerrüttet hingegen nannte er die Naturen solcher Menschen, welche entweder

Wörtern σωφροσυνη und σοφια III. c. 10. VI. c. 7. ganz andere Bedeutungen, als sie vorher gehabt hatten. Ich halte die schätzbaren Untersuchungen des Aristoteles über Freyheit, über das Willkührliche, und über das Nicht-Willkührliche in den menschlichen Handlungen, über den Unterschied von Begehren, und Ueberlegen III. 11. etsq. c. nicht für ganz neu, weil die Eintheilungen der Tugenden nach der alten Akademie sich vorzüglich auf das Willkührliche und Unwillkührliche, das Freywillige und Nicht-Freywillige gründeten. Auch Plato hatte ihm hier vorgearbeitet.

47) Man vergleiche Aristot. Ethic. I. c. 7. mit den oben angeführten Betrachtungen des Sokrates, und der alten Akademie.

48) III. c. 11. p. 111. 115. 116. Edit. Wechel. 1596. 8. . . . αλλα φυναι δει, ὥσπερ οψιν εχοντα, ᾗ κρινει καλως, και το κατ' αληθειαν αγαθον αἱρησεται. και εστιν ευφυης, ᾡ τυτο καλως πεφυκε. το γαρ μεγιστον, και καλλιστον, και ὁ παρ' ἑτερυ μη οιον τε λαβειν, μηδε μαθειν, αλλ' οιον εφυ, τοιουτον ἕξει· και το ευ, και το καλως τυτο πεφυκεναι, ἡ τελεια, και αληθινη αν ειη ευφυΐα.

den in ihren Urtheilen über das Gute und Böse mehr, als gewöhnlich irren, oder das Gute mehr, als gewöhnlich, verabscheuten, und das Böse mehr, als gewöhnlich, begehrten 49): weswegen er auch alle ungewöhnliche Verirrungen des Verstandes, alle ungewöhnliche Abweichungen von der Klugheit und Tugend für thierische, oder kränkliche Zustände erklärte 50). Die von Natur verkehrten, oder durch Krankheit zerrütteten Menschen ausgenommen, hielt er alle übrige Menschen mit dem Sokrates, und der alten Akademie für nicht bloß selbstsüchtige, sondern vielmehr für gesellige und wohlwollende Geschöpfe, die an der Wohlfahrt ihrer Nebenmenschen, und der Beförderung dieser Wohlfahrt ein uneigennütziges Vergnügen fänden 51). Er suchte zwar die Bestimmung oder das höchste Gut des Menschen nicht zunächst in einem der Natur gemäßen Leben, oder in der Vervollkommnung und Vollendung der menschlichen Natur, sondern vielmehr in der Glückseligkeit, von welcher er sagte, daß wir sie allein um ihrer selbst und alles übrige, was wir begehrten, nur um ihretwillen wählten: daß sie daher auch mit Recht den Nahmen des Besten, des Schönsten, und des Angenehmsten verdiene 52). Diese scheinbare Abweichung

49) VII. c. 5. p. 284-286. Φυσεις μοχθηραι, θηριωδεις.

50) l. c. πασα γαρ ὑπερβαλλουσα κακια, και αφροσυνη, και δειλια, και ακολασια, και χαλεποτης, αἱ μεν θηριωδεις, αἱ δε νοσηματωδεις εισιν.

51) I. c. 7. p. 34. επειδη φυσει πολιτικον ανθρωπος. ib. p. 41. τοις δε φιλοκαλοις εστιν ἡδεα τα φυσει ἡδεα· τοιαυτα δε αἱ κατ' αρετην πραξεις. ὡστε δε τουτοις εισιν ἡδειαι, και καθ' αὑτας.

52) I. c. 7. p. 33. και ἁπλως δη τελειον το καθ' αὑτο αἱρετον αει, και μηδεποτε δι' αλλο. τοιουτον δε ἡ ευδαιμονια μαλιστ' ειναι δοκει. ταυτην γαρ αἱρουμεθα αει δι' αὑτην, και ουδεποτε δι' αλλο. ib. p. 42. αριστον αρα και καλλιστον και ἡδιστον ἡ ευδαιμονια.

weichung wurde dadurch gleich wieder aufgehoben, daß Aristoteles die Glückseligkeit eben so erklärte, und aus denselbigen Bestandtheilen zusammensetzte, aus welchen die alte Akademie das der Natur gemäße leben, oder die Vollendung der menschlichen Natur zusammengesetzt hatte. Nach dem Aristoteles bestand nämlich die menschliche Glückseligkeit in der Vereinigung aller, oder der wichtigsten Vollkommenheiten des Geistes und Herzens mit allen oder den wichtigsten Vorzügen des Cörpers, und des Glücks. [53]) Er theilte so wohl die Güter, und Uebel, als die Tugenden des Menschen eben so ein, wie die alte Akademie[54]): die Ersten in Güter des Glücks, des Cörpers, und der Seele: die Andern in Tugenden des Geistes und Herzens. Wenn er die Vollkommenheiten des Geistes auch etwas anders aufzählte und bestimmte, als die alte Akademie[55]), und die Klugheit an manchen Stellen zu den verständlichen Tugenden zu rechnen schien[56]); so behandelte er sie doch in der Folge[57]), als eine praktische, oder sittliche Tugend, und nahm außer derselben noch drey ethische Tugenden:

53) I. c. 7. p. 37. ει δ' ὑτω, το ανθρωπινον αγαθον ψυχης ενεργεια γινεται κατ' αρετην. ει δε πλειυς αἱ αρεταὶ, κατα την αριςην και τελειοτατην ετι δε εν βιω τελειω. c. 8. p. 39. συναδει δε τω λογω, και το ευ ζην, και το ευ πραττειν τον ευδαιμονα. I. c. 10. p. 51. τι ὑν κωλυει λεγειν ευδαἰμονα τον κατ' αρετην τελειαν ενεργευντα. και τοις εκτος αγαθοις ἱκάνως κεχορηγημενον. Wenn er I. c. 13. sagt, daß derjenige, der die menschliche Glückseligkeit erforsche, nur die Glückseligkeit, oder eine tugendhafte Wirksamkeit der Seele suche; so gehört dieß zu den Ungleichheiten, deren sich Aristoteles häufig schuldig macht.

54) I. c. 8. II. c. 1.

55) VI. c. 3. τεχνη, επιςημη, φρονησις, σοφια, νυς.

56) loc. cit.

57) VI. 5. p. 243. 44. c. 10. p. 256. c. 13. p. 264. 65.

Tugenden: Tapferkeit[58]), Mäßigkeit[59]), und Gerechtigkeit[60]) an. Aristoteles verdient wegen der Eintheilung der Gerechtigkeit in die austheilende, und bessernde, oder strafende bey weitem nicht so viel Lob[61]), als er deßwegen Tadel verdient, daß er den Begriff von Gerechtigkeit, wie Sokrates und die alte Akademie ihn genommen hatten, um vieles einschränkte, und eben daher nicht alles das darunter begriff, was gutgeartete, und gutgezogene Menschen andern Menschen schuldig sind. Er legte höchst wahrscheinlich dem Vergnügen überhaupt, selbst dem sinnlichen Vergnügen, einen größern Werth bey, als die alte Akademie[62]); sonst aber setzte er die Vorzüge des Glücks, den Vorzügen des Cörpers, so wie beide den Vollkommenheiten der Seele weit nach. Ungeachtet Aristoteles mit der alten Akademie lehrte, daß der wahrhaftig gute und kluge Mann alle Unfälle des Lebens mit Würde ertragen, und sich in jeder Lage stets auf das beste benehmen werde[63]); daß auch der wahre Weise nie ganz elend werden könne[64]); so hielt er doch zugleich gewisse Vorzüge des Glücks und des Cörpers für unentbehrlich zur Glückseligkeit, oder für nothwendige Werkzeuge, wodurch die Tugend erst wirksam werde.[65]) Ja er erklärte sogar diejenigen für Schwätzer, welche behaupteten, daß der Weise selbst auf der Folter, oder

58) III. c. 6. p. 117.

59) III. 10. p. 131. etsq.

60) V. c. 1. etsq.

61) V. 4. το διανεμητικον, και το διορθοτικον.

62) Ethic. VII. c. 11-14. X. 1-7. c. auch c. 11 et 13.

63) I. c. 10. p. 50. τον γαρ ὡς αληθως αγαθον' και εμφρονα, etc.

64) Ibid. αθλιος μεν ουδεποτε γενοιτ' αν ὁ ευδαιμων, etc.

65) I. c. 8. p. 43. αδυνατον γαρ η ου ραδιον, τα καλα πραττειν, αχορηγητον οντα, etc.

oder in Unfällen, dergleichen die des Priamus gewesen seyen glücklich bleiben könne.[66]) Fast gewiß schätzte Aristoteles die verständlichen Freuden und Tugenden in einem beschaulichen Leben viel höher, und die sittlichen Freuden und Tugenden in einem thätigen Leben viel geringer, als die alte Akademie. Der Verstand, heißt es in den letzten Abschnitten der Ethik [67]), ist das Erhabenste und Göttlichste im Menschen, und die Thätigkeit des Verstandes ist also auch diejenige, wodurch der Mensch am gottähnlichsten wird. Die Freuden, welche die Erforschung und Entdeckung der Wahrheit gewähren, sind zugleich die reinsten, die dauerhaftesten, und lebhaftesten. Diese Freuden kann der Weise durch sich sich selbst, so oft und so lange, als er will, genießen, da hingegen die sittlichen Freuden, welche aus der Uebung sittlicher Tugenden entspringen, die Mitwirkung anderer Menschen, und andere von uns nicht abhangende äußere Hülfsmittel voraussetzen. Ruhe und Muſſe scheinen nothwendige Bestandtheile der wahren Glückseligkeit zu seyn. Diese besitzt allein der forschende Weise: nicht aber der tugendhafte Feldherr, oder Staatsmann, oder andere Rechtschaffene, welche die sittlichen Tugenden üben. Tapferkeit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit und selbst die Klugheit sind bloß menschliche Tugenden, die in der Gottheit nicht Statt finden. Wenn die Gottheit wirkt, und selig ist; so kann es bloß im Beschauen seyn. Aus allen diesem schließt man mit Rechte, daß die vollkommenste

66) I. c. 10. p. 50. ȣ μην μακαριος γε, αν πριαμικαις τυχαις περιπεσῃ. VII. c. 13. p. 309. οἱ δε τον τροχιζομενον, και τον δυςυχιαις μεγαλαις περιπιπτοντα, ευδαιμονα φασκοντες ειναι, εαν η αγαθος, ἢ ἑκοντες ἢ ακοντες ȣδεν λεγȣσιν.

67) Lib. X. c. 7. 8.

kommenste menschliche Glückseligkeit gleichfalls im Beschauen bestehe [68].

Diese, und andere Behauptungen des zehnten Buchs der Ethik streiten so offenbar mit den in den übrigen Büchern vorgetragenen Grundsätzen über Glückseligkeit, und Tugend [69], daß ich schon oft in Versuchung war, das zehnte Buch der Ethik dem Aristoteles gänzlich abzusprechen. Von dieser Entscheidung hielten und halten mich auch jetzt außer der Gleichförmigkeit der Schreibart zwey Gründe zurück. Erstlich ist Aristoteles auch in den übrigen Büchern nicht von Widersprüchen frey. Zweytens bezeugt Cicero an einer schon vorher angeführten Stelle, daß nicht bloß Aristoteles, sondern auch Theophrast die Weisheit, oder die wissenschaftliche Erkenntniß so sehr erhoben hätten, daß Herillus dadurch bewogen worden, das höchste Gut ausschließlich in Wissenschaft zu setzen. [70]) Ueberhaupt vermißt man in der Ethik des Aristoteles eine natürliche Ordnung nicht weniger, als eine genaue Uebereinstimmung der Lehren: Er handelt die ethischen Tugenden vor den theoretischen ab, und kömmt dann im siebenten Buche abermahls auf die Herrschaft, oder den Mangel von Herrschaft über sich selbst zurück. Er redet von der Glückseligkeit im ersten, von dem Vergnügen im siebenten Buche; und nimmt eben diese Materien im letzten Buche wieder auf. Auch in der Ethik legt er oft die Gegengründe

68) l. c. p. 434. ἡ δε τελεια ευδαιμονια, ὁτι θεωρητικη τις εϛιν ενεργεια, και εντευθεν αν φανειη . . . τε θεε ενεργεια, μακαριοτητι διαφερεσα, θεωρητικη αν ειη.

69) Besonders mit den Lobsprüchen auf die Gerechtigkeit V. c. 1. wo es unter andern heißt: p. 191. και δια τετο πολλακις κρατιϛη των αρετων ειναι δοκει ἡδικαιοσυνη· και εθ' ἑσπερος, εθ' ἑωος ἑτω θαυμαϛος.

70) De Fin. V. c. 25.

gründe zuerst in Eine, dann die Gründe für eine Neigung in eine andere Schaale, und läßt darauf beide Schaalen auf eine so zweydeutige Art bald steigen, bald fallen, daß man zweyfelhaft bleibt, in welcher er das Uebergewicht fand.

Die Hauptgedanken, welche der Aristotelischen Ethik ihre eigenthümliche Gestalt gaben, waren vorzüglich folgende: die sittlichen Tugenden werden uns nicht wie die Fähigkeit, durch unsere Sinne äußere Gegenstände wahrzunehmen, angeboren: sie sind aber auch nicht unnatürlich, oder wider unsere Natur.[71]) Wir brauchen unsere Sinne von unserer Geburt an, weil wir sie haben. Allein die Tugenden erwerben wir uns, wie Künste und Wissenschaften, indem wir sie ausüben, oder das thun, was wir uns verschaffen wollen [72]) So wie sich Tonkünstler und Baumeister dadurch bilden, daß sie auf Instrumenten spielen, und Gebäude aufführen; so werden Menschen dadurch gerecht, mäßig und tapfer, daß sie Handlungen der Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Tapferkeit üben.[73]) Wir erhalten von der Natur bloß die Anlagen zu Tugenden, welche wir dann durch unsere eigenen Bemühungen, durch Uebung und Gewohnheit, in Wirksamkeit setzen, und in Fertigkeiten verwandeln müssen. Die sittlichen Tugenden beschäftigen sich mit den Begierden, den Verabscheuungen, und Handlungen der Menschen. In diesen Begierden, Verabscheuungen, und Handlungen ist ein zu viel, ein zu wenig, und ein glückliches

Mittel

71) VI. I, p. 62. ουτ' αρα φυσει, ουτε παρα φυσιν εγγιγνονται αἱ αρεται.

72) l. c. ἁ γαρ δει μαθοντας ποιειν, ταυτα ποιουντες μανθανομεθα.

73) l. c. ουτω δε και τα μεν δικαια πραττοντες δικαιοι γινομεθα. τα δε σωφρονα, σωφρονες· τα δε ανδρεια, ανδρειοι.

K

Mittel, das von dem zu viel, und zu wenig gleich weit entfernt ist. Man denke nur an das Fürchten, und Nicht-Fürchten, an das Erbarmen und Zürnen, an das Freuen und Trauern; und man wird finden, daß es allenthalben ein zu viel und zu wenig, zwischen beiden aber einen Punct gibt, wo das, was geschieht, so geschieht, wie und wann, zu welchen Zwecken, aus welchen Absichten, in welchen Graden, und um welcher Personen willen es geschehen muß.[74] Nach diesem Mittel strebt, und in der Erreichung dieses Mittels besteht die Tugend. Sie ist nämlich weiter nichts, als eine erworbene Fertigkeit, in unsern angenehmen und unangenehmen Empfindungen, in unsern Begierden und Verabscheuungen, in unsern Entschließungen und Handlungen stets dieß Mittel zu treffen, wie es die gesunde Vernunft, oder ein verständiger Mann bestimmen würde.[75]

Aristo-

74) II. c. 6. p. 77. λεγω δε την ηθικην· αὑτη γαρ εςι περι παθη και πραξεις· εν δε τυτοις εςιν ὑπερβολη και ελλειψις, και το μεσον· . . . . το δ' ὁτε δει, και εφ' οἱς, και προς ὑς, και ὑ ἑνεκα, και ὡς δει, (και ὁσον δει II. c. 9. p. 90.) μεσον τε και αριςον, ὁπερ εςι της αρετης.

75) Nur allein im 6. Cap. des 2ten Buchs finden sich drey Erklärungen der Tugend. Die Erste: ἡ τυ ανθρωπυ αρετη ειη αν ἑξις, αφ' ἡς αγαθος ανθρωπος γινεται, και αφ' ἡς ευ το ἑαυτυ εργον αποδωσει. Die Zweyte: μεσοτης τις αρα εςιν ἡ αρετη, ςοχαςικη γε ουσα τυ μεσυ· Die Dritte: εςιν αρα ἡ αρετη ἑξις προαιρετικη, εν μεσοτητι ουσα τη προς ἡμας, ὡρισμενη λογω, και ὡς αν ὁ φρονιμος ὁριςειε. Eine Vierte, und zwar die beste Erklärung steht VI. c. 13. p. 265. ου γαρ μονον ἡ κατα τον ορθον λογον, αλλα και ἡ μετα του ορθυ λογυ ἑξις αρετη εςιν· ορθος δε λογος περι των τοιυτων ἡ φρονησις εςι. Wenn Cicero nicht, wie er allerdings bisweilen that, die Gedanken des Aristoteles und Theoprast für Gedanken der ganzen alten

Akade-

Aristoteles handelte gegen die natürliche Ordnung, und gegen die Methode aller seiner Vorgänger und Nachfolger zuerst von der Tapferkeit, weil sich der von ihm gegebene Begriff der Tugend am scheinbarsten auf diese anwenden ließ. Er erklärte die Tapferkeit als eine Fertigkeit in allen Dingen uud Lagen, die uns Furcht, oder Zuversicht einflößen, oder dergleichen erfordern, das rechte Mittel zu treffen.[76]) Schon weniger paßte sein Begriff von Tugend auf die Mäßigkeit. Diese Tugend, sagt Aristoteles, ist eine Fertigkeit, bey Vergnügungen, und den Dingen, die dergleichen erwecken, nicht aber ganz so bey Schmerzen, und Schmerzen erregenden Gegenständen das rechte Mittel zu treffen.[77]) Bey der Erklärung der Begriffe von Gerecht, und Gerechtigkeit ist gar nicht mehr die Rede von einem gewissen Mittel zwischen zwey Extremen. Vielmehr setzt er die Gerechtigkeit der Ungerechtigkeit entgegen, und sagt, daß jene ganz Tugend, diese ganz Laster sey.[78]). Die Tugend der Klugheit überging er in der Untersuchung der sittlichen Tugenden ganz mit Stillschweigen, behauptete aber in der Folge, daß keine Tugend ohne Klugheit Statt finde.[79]) Aristoteles erkannte nicht bloß die Ein-

Akademie hielt; so setzte auch die letztere schon an manchen Stellen ihrer Schriften die Tugend in die Fertigkeit, zwischen zwey fehlerhaften Extremen ein glückliches Mittel zu treffen. Cicer. in Bruto c. 40. Vestra vetus Academia virtutem mediocritatem appellauit.

76) III. 6. p. 118. μεσοτης περι φοβȣς και θαρρη.

77) III. 10. p. 131. ὁτι μεν ȣν μεσοτης εςι περι ἡδονας ἡ σωφροσυνη, ειρηται ἡμιν. ἡττον γαρ και ȣχ ὁμοιως εςι περι τας λυπας.

78) V. 1. c.

79) VI. 13. c. 266. ὁτι δ' ȣκ ανευ φρονησεως, καλως ελεγε.

Einwürfe, welche man gegen seine Definition der Tugend machen könne, sondern er gestand sie zum Theil selbst offenherzig ein. Er erklärte manche Empfindungen, Neigungen, und Handlungen für durchaus, oder in allen Graden lasterhaft [80]); und er konnte es unmöglich übersehen, daß es auch Empfindungen, Neigungen, und Handlungen gebe, die durchaus gut seyen: in welchen nicht ein gewisses Mittel, sondern der höchste Grad das Vortrefflichste sey.[81]) Aristoteles würde diese und andere Schwierigkeiten vermieden haben, wenn er nicht unglücklicher Weise darauf bestanden wäre, den Punct des Guten und Vollkommnen gerade in die Mitte zwischen zwey entgegengesetzten Extremen zu finden, und jede Tugend auf ein gewisses Mittel zwischen zwey Aeußersten zurückzubringen: wenn er sich vielmehr an die Erklärung gehalten hätte, in welcher er die Tugend eine Fertigkeit nannte, so zu empfinden, und wenn dieß nicht möglich sey, wenigstens so zu begehren, und zu verabscheuen, zu lieben und zu hassen, zu wählen und zu handeln, wie es die richtige Vernunft, oder die Vernunft kluger und gebildeter Menschen anrathen, oder vorschreiben würde. Manche Philosophen des Alterthums kamen von verschiedenen Seiten an die eben erwähnte große Wahrheit. Allein sie durchschauten sie nicht in ihrem ganzen Umfange, und wandten sie besonders nicht so an, wie sie hätte angewandt werden sollen. Ich werde meine Leser zu seiner Zeit an die ἑξις ὡρισμενη λογω, και ὡς αν ὁ φρονιμος ὁρισειε, an

80) II. c. 6. p. 79. ου πασα δ' επιδεχεται πραξις, ουδε παν παθος, την μεσοτητα . . . οἱον επιχαιρεκακια, αναισχυντια, φθονος. και επι των πραξεων, μοιχεια, κλοπη, ανδροφονια.

81) Man sehe Ferguson's Principles of moral science II. 156. Auch Garven im Anfange seiner Einleitung.

an die ἕξις μετα του ὀρθου λογου, an das ὅτι δει, και ἐφ' οἷς, και προς οὕς, και οὗ ἕνεκα, και ὅσον, και ὡς δει erinnern.

Die Stoiker.

Als Zeno in der Stoa zu lehren anfing, waren die Griechischen Freystaaten so sehr geschwächt und zerrüttet, und die Sitten der Griechen in einem solchen Grade verdorben, daß die schönen Künste, und die schönen und nützlichen Wissenschaften nothwendig in eben dem Verhältnisse sinken mußten, in welchem Bevölkerung, öffentlicher, und häuslicher Wohlstand, Ackerbau, Gewerbe, und Handel schon gesunken waren. Beide würden noch schneller gefallen seyn, als sie wirklich fielen, wenn nicht die schönen Künste, und Literatur durch die Griechischen Könige in Asien und Aegypten, und die Weltweisheit durch die Wißbegierde und Freygebigkeit der vornehmen Römer eine Zeitlang wäre aufrecht erhalten oder wiederum aufgerichtet worden. Die Stoische Philosophie selbst, wie sie vom Zeno, und Kleanth gegründet, vom Chrysipp erweitert, und vom Aristo und Herillus gespalten, oder zerrissen wurde, gehört zu den traurigen Beweisen des Verfalls der Wissenschaften in Griechenland. Die ältere Stoische Philosophie war weiter nichts, als ein rohes Gemengsel von Sokratischen, Platonischen, Cynischen, und Alt-Akademischen Meinungen, und von dialektischen, oder eristischen Spitzfindigkeiten. Sie übertrieb so wohl das Gute, als das Schlimme, was sie von den ältern Weltweisen, oder Afterweisen annahm; und machte dadurch das Eine weniger nützlich, das Andere schädlicher, als es gewesen war.

Zeno, und die älteren Stoiker überhaupt verließen von freyen Stücken alle die nützlichen Wissenschaften, welche Aristoteles, Theophrast, und die Welt-

 weisen

weisen der alten Akademie bearbeitet, oder in ihre Philosophie hinein gezogen hätten: Natur Geschichte, Botanik Theorie und Geschichte der Gesetzgebungen, und Staatsverfassungen, Beredsamkeit, u. s. w.[82] Die Häupter der Stoa hätten die Beredsamkeit aufgeben, und doch gute Schriftsteller seyn können. Sie waren dieses so wenig, daß sie die Sprache noch mehr, als die Philosophie verdarben. Sie waren nicht bloß schlechte, sondern auch so unflätige Schriftsteller, daß sie selbst durch ihre Unfläthereyen jeden guterzogenen Leser zurückschrecken musten.[83] Diese Unfläthereyen, und cannibalischen Ruchlosigkeiten waren ein desto untrüglicheres Merkmahl des verdorbenen Geschmacks ihrer Urheber, da Zeno, und Kleanth, als tugendhafte Männer verehrt wurden, und auch vom Chrysipp nichts erzählt wird, woraus man schließen könnte, daß sein Leben so unrein als seine Schriften, gewesen sey. Der Beyfall, welchen Zeno vorzüglich wegen des Mangels berühmter gleichzeitiger Lehrer in der Akademie und dem Lyceo gefunden hatte, reitzte den Arcesilas, so wie nachher der Ruhm

82) Zeno schrieb ein Werk περι πολιτειας. Diog. VII. 33. 34. Dieß Werk enthielt solche Ungereimtheiten, besonders solche Uebertreibungen von Platonischen Paradoxen, daß Manche zweyfelten, ob es vom Zeno herrühre. Kleanth und Chrysipp schrieben Rhetoriken, aber welche? IV. 3. c. de Fin. Totum genus hoc et Zeno, et ab eo, qui sunt, aut non potuerunt, aut noluerunt, certe reliquerunt. Quamquam artem rhetoricam scripsit Cleanthes, Chrysippus etiam, sed sic, vt, si quis obmutescere concupierit, nihil aliud legere debeat. Itaque vides, quo modo loquantur. Noua verba fingunt, deserunt vsitata.

83) Man s. Diog. l. c. bes. Sept. adv. Mathem. XI. S. 190 - 194. Wenn man diese und andere ähnliche Fragmente des Zeno und Chrysipp liest; so kann man sich des physischen Ekels kaum erwehren.

Ruhm des Chrysipp den Karneades, daß diese beiden Männer sich vorzüglich gegen die Stoa erhoben, und nicht nur die Wahrheit überhaupt, wie sie von den Stoikern vertheidigt wurde, sondern auch alle Theile der Stoischen Philosophie mit der ganzen Kraft ihres Scharfsinns, und ihrer Beredsamkeit bestritten. Zu den Weltweisen der neuen Akademie gesellten sich die Skeptiker, und was noch von Eristikern übrig war. Diese gefährliche Verbrüderung entschuldigt die ältern Stoiker zum Theil deßwegen, daß sie ihre Rüstungen nach den Angriffs-Waffen der Gegner eingerichtet, und sich zu sehr in unfruchtbare Spitzfindigkeiten vertieft haben. Man betrachtete Jahrhunderte lang die Dialektik der Stoiker, und besonders die dialektischen Werke des Chrysipp, als die stärkste Vormauer gegen die Anfälle von Zweyflern, und Wahrheitsfeinden; und die Stoiker behielten eben so lange als Dialektiker einen solchen Ruhm, daß die Peripatetiker in Vergleichung mit ihnen nur für einfache, oder kunstlose Männer gehalten wurden. [84]) Die Weltweisen der neuen Akademie, die Skeptiker, und die Eristiker bestürmten Jahrhunderte lang die Stoische Philosophie als die Feste, mit welcher sie den Dogmatismus selbst zu erobern, und zu zerstören hofften. Auch kann man es nicht läugnen, daß die Stoa in den letzten Zeiten der sinkenden Wissenschaften die Wahrheit überhaupt, besonders die großen Wahrheiten von dem Daseyn, und der Vorsehung Gottes, sammt dem Ansehen der Volks-Religion gegen die Anfälle von Männern in Schutz genommen habe, denen es viel weniger darum zu thun war, die Wahrheit zu finden, als sie zu verwirren, und ihre Widersacher, es

 koste

84) IV. 35. Cic. Acad Quaest. Cur eam (orationem) in tantas angustias, et in Stoicorum dumeta compellimus? Si enim mihi cum Peripatetico res esset, ... cum simplice homine simpliciter agerem, etc.

lasse, was es wolle, niederzuschlagen. Wenn man dieses Verdienst der ältern Stoiker anerkennt, so muß man zugleich bemerken, daß die Stoiker viel weiter gingen, als sie von ihren Gegnern getrieben wurden; daß sie unnütze oder schädliche Spitzfindigkeiten um ihrer selbst willen liebten, und sie allenthalben anbrachten, wo sie der Wahrheit, oder dem Eindrucke der Wahrheit nachtheilig waren.

Zeno hatte außer den Paradoxen, die Niemand im Ernst glauben konnte, wenig Eigenes in seiner ganzen Philosophie, und also auch in seiner Ethik. Desto neuer war seine Sprache, und man sagte daher mit dem vollkommensten Recht von ihm, daß er mehr ein Erfinder neuer Wörter, als neuer Wahrheiten gewesen sey.[85]) Er redete von der Natur des Menschen, von seinen Trieben, und seiner Bestimmung, wie die alte Akademie davon geredet hatte. Auch nach der Meinung des Zeno war der Mensch, um so viel, als möglich, den ursprünglichen Ausdruck beyzubehalten, ein unverdrehtes Geschöpf, das bloß durch böse Beyspiele, oder falsche Begriffe verkehrt, oder verdorben werde, wenn es von dem geraden Wege seiner Natur und Bestimmung abweiche.[86]) Zeno lehrte ferner, daß die Natur den Menschen mit mehreren angebornen Trieben ausgerüstet habe, die ihn gleichsam während seiner Minderjährigkeit, oder bis zum Erwachen der Vernunft leiten sollten. Den ersten dieser angebornen Triebe nannte er mit der alten Akademie den Trieb der Selbstliebe, oder Selbsterhaltung, vermöge dessen der Mensch sich selbst

85) III. c. 2. de Fin. bon. Quamquam ex omnibus philosophis Stoici plurima nouauerunt. Zeno quoque eorum princeps non tam rerum inuentor fuit, quam nouorum verborum.

86) VII. 89. l. Diog. . . . ἐπεὶ ἡ φύσις ἀφορμὰς διδωσιν ἀδιαστρόφους.

selbst, und alle seine Bestandtheile zu erhalten, und zu vervollkommnen, und alles, was ihm schaden könne, zu vermeiden suche.[87]) Die meisten Stoiker läugneten, daß der Mensch einen natürlichen Trieb zum Vergnügen habe: weil sie fürchteten, daß dieser Satz auf Folgerungen hinführen könne, welche der Tugend nachtheilig würden.[88]) Sie erklärten das Vergnügen vielmehr für eine natürliche Folge der Befriedigung angeborner Triebe, oder der Aeußerung einer jeden Kraft, die der Natur des Menschen angemessen sey.[89]) Außer der Selbstliebe nahm Zeno mit der alten Akademie noch natürliche Triebe der Wißbegierde, und besonders des Wohlwollens oder der Geselligkeit an, durch welchen letztern wir zu andern Menschen hingezogen, und ihre Wohlfahrt zu befördern gereizt würden.[90]) Zweige des letztern Triebes schienen ihnen die natürliche Liebe der Eltern und Kinder gegen einander, die Liebe von Ehegatten, Freun-

87) Cicer. III. 5-7. c. Diog. VII. 85 etsq. S.

88) VII. 5. de Fin. In principiis autem naturalibus plerique Stoici non putant voluptatem esse ponendam. Quibus ego vehementer assentior: ne, si voluptatem natura posuisse in iis rebus videatur, quae primae appetuntur, multa turpia sequantur.

89) Diog. l. c. s. 86. επιγεννημα γαρ Φασιν, ει αρα εστιν ἡδονην ειναι, ὁταν αυτην καθ' αυτην ἡ Φυσις επιζητησασα; τα εναρμοζοντα τη συστασει απολαβη. So wie die Gewächse der Erde blühten und grünten, die Thiere wohlbehalten seyen, wenn sie ihrer Natur gemäß behandelt würden; eben so grüne und blühe gleichsam der Mensch zum Vergnügen auf, wenn er seiner Natur gemäß lebe.

90) Cic. de Fin. III. c. 19. 20. Ex hoc nascitur, vt etiam communis hominum inter homines naturalis sit commendatio . . . impellimur autem natura, vt prodesse velimus quam plurimis. . . . De Leg. I. c. 15.

des- und Vaterlandsliebe, endlich die allgemeine Menschenliebe zu seyn. 91) Da der Mensch sich von den übrigen Thieren nicht durch Leben, Sinne, und Triebe, sondern durch Vernunft unterscheidet; so müssen, sagte Zeno, nothwendig alle seine natürlichen Triebe, so wie seine übrige Natur sich der Vernunft unterwerfen, so bald diese erwacht und den Werth, oder Unwerth der Dinge richtig zu beurtheilen im Stande ist. 92) Das höchste Gut, oder die Bestimmung des Menschen, als eines vernünftigen Wesens, besteht darin, daß er seiner Natur gemäß lebe. 93) Dieß der Natur gemäße Leben wurde schon von den älteren Stoikern, und noch mehr von ihren Nachfolgern auf verschiedene Arten verstanden und ausgelegt 94) Am bestimmtesten erklärte sich Chrysipp, wenn er sagte, daß wir alsdann der Natur gemäß

91) Ibid.

92) Diog. VII. 86. s. Cicer. de Fin. III. c. 6. Simul autem cepit intelligentiam vel notionem potius, quam appellant εννοιαν illi, viditque rerum agendarum ordinem, et vt ita dicam, concordiam; multo eam pluris aestimauit, quam omnia illa, quae primum dilexerat, etc. Ueber die Zeit der Entwickelung des λογος, s. Stobaei Ecl. Physs. p. 93.

93) Diog. VII. 87. etsq. s. Cicer. III. c. 6. etsq. de Finibus.

94) Man vergl Diog. VII. 87–89. Cicer. IV. de Fin. 6. Stobaei Ecl. Eth. p. 171. 172. Diese Schriftsteller widersprechen sich unter einander über die Auslegungen, die sie den berühmtesten Stoikern, besonders dem Zeno zueignen. Die Prüfungen dieser Widersprüche würden mich hier viel zu weit führen. Ich bemerke hier nur, daß die Auslegungen, welche Diogenes von Laerte S. 88. dem Stoiker Diogenes, und besonders dem Archedemus beylegt, durchaus unstoisch waren. Αρχεδημος δε, το παντα τα καθηκοντα επιτελουντα ζην· Cicer. l. c. alterum . . . officia omnia media, aut pleraque seruantem viuere.

gemäß leben, wenn wir nicht nur in allen unseren Thun und Lassen mit unserer eigenthümlichen Menschennatur, sondern auch mit der Natur des Ganzen, das ist, mit der von der Gottheit eingerichteten Weltordnung, und dem in dieser Weltordnung sich offenbarenden göttlichen Willen übereinstimmten.[95] Er und andere Stoiker nannten daher die Welt einen gemeinschaftlichen Staat der Götter und Menschen, in welchem ein Jeder, als ein Theil des Ganzen, seinen Willen dem Willen der Gottheit unterwerfen, und seine Vortheile der allgemeinen Wohlfahrt aufopfern müsse.[96] Aus dieser Uebereinstimmung unsers Thuns und Lassens nicht nur mit der uns eigenthümlichen Menschennatur, sondern auch mit der allgemeinen Weltordnung entspringt die Gleichförmigkeit des Lebens, in welcher die wahre Tugend, so wie die wahre Glückseligkeit des Menschen bestehen, und ohne welche beide nicht denkbar sind.[97]

Zeno,

95) ap. Diog. l. c.

96) III. c. 19. Cic. de Fin. Mundum autem censent regi numine deorum, eumque esse quasi communem vrbem et ciuitatem hominum, et deorum: et vnumquemque nostrum eius mundi esse partem, ex quo illud natura consequi, vt communem vtilitatem nostrae anteponamus. bes. Cicer. de Leg. II. c. 4. 5.

97) Chrysipp. ap. Diog. VII. 88. ειναι δ' αυτο τουτο την του ευδαιμονος αρετην, και ευροιαν βιου, όταν παντα πραττηται κατα την συμφονιαν του παρ' έκαστω δαιμονος προς την του όλου διοικητου βουλησιν· S. 89. εν αυτη τε (τη αρετη) ειναι την ευδαιμονιαν, άτε ουση ψυχη πεποιημενη προς την όμολογιαν παντος του βιου. III. 6. Cicer. de fin. . . . atque ita cognitione et ratione collegit, vt statueret, in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum, et expetendum bonum, quod cum positum sit in eo, quod όμολογιαν Stoici, nos appellemus conuenientiam, si placet, etc. Man vergl. Lib. III. c. 22. de Fin. De Leg. I. c. 15. 17. 18.

Zeno, und alle seine Nachfolger theilten die Dinge in Güter, in Uebel und in solche Dinge ein, die weder Güter, noch Uebel, sind.[98]) Allein gleich in den Erklärungen, und Abtheilungen der Güter und Uebel wichen sie insgesammt von einander ab. Diese Widersprüche rührten allein daher, daß die Stoiker, wo möglich, die Definition von Gütern und Uebeln dem ersten Grundsatze ihrer Ethik gemäß einrichten, und dennoch zugleich solche Dinge darin zusammen fassen wollten, denen sie selbst den Nahmen von Gütern und Uebeln nicht abzusprechen wagten. Aus diesen Schwierigkeiten entstanden die Dornen, womit sie diese, wie eine jede andere Lehre umflochten, und in welche ich keine Lust habe, meine Leser zu verwickeln, so leicht es auch wäre, sie ohne alle Verwundung wieder herauszuziehen, oder vielmehr alle diese Dornen auszureissen. Unter den Erklärungen des Guten, aus welchen man die des Bösen leicht abnehmen kann, scheinen vorzüglich zwey einen großen Beyfall unter den Söhnen der Stoa gefunden zu haben. In der erstern nannte man gut alles, was wirklich nützt, wie die Tugend, und tugendhafte Handlungen oder was nützen kann, wie Freunde, und tugendhafte Menschen.[99]) Strenge und richtig denkende Stoiker ließen den Zusatz, oder was nützen kann, weg, und musten ihn weglassen, weil gute Menschen, und Freunde zu den Dingen außer uns gehören, die nicht in unserer Gewalt sind, und die also weder Güter noch Uebel seyn können.[100]) Richtiger war die Definition des Stoikers Diogenes,

98) Cicer. de Fin. III. 10. 16. 21. Sextus XI. S. 21–33. et 45. Diog. VII. 96–104. l. Stob. Eclog. p. 166.

99) Sext. XI. S. 22. αγαθον εστιν ωφελεια, η ουκ ανευ ωφελειας.

100) Eben so verwerflich nach strengen Stoischen Grundsätzen waren die Eintheilungen der Güter in τα περι ψυχην,

Diogenes, welcher das Gute für eine Vollendung, oder Vollkommenheit, oder für das Vervollkommnende eines vernünftigen Wesens, als eines solchen, hielt.[1] Gut in dieser Bedeutung ist einzig und allein das durch sich selbst Lobenswürdige, und Wählenswerthe, das ursprünglich Schöne und Schickliche, was nicht nur mit der Natur des Menschen, als eines vernünftigen Wesens, sondern auch mit der Natur des Ganzen übereinstimmt, oder die Tugend. Böse ist einzig und allein das Gegentheil von alle diesem, oder das Laster.[2] Die Tugend erklärten die Stoiker als eine Uebereinstimmung des Menschen, oder des menschlichen Lebens mit sich selbst, oder als eine Harmonie der Gesinnungen und Handlungen des Menschen so wohl mit seiner eigenen Natur, als mit der Ordnung des Ganzen.[3] Gleichgeltende Ausdrücke mit dem Worte Tugend waren die Ausdrücke: Vollendung der menschlichen Natur, richtige, oder vollendete Vernunft, Weisheit, oder Wissenschaft des Guten

ψυχην, τα δε εκτος, und τα δ' ουτε περι ψυχην, ουτε εκτος: ferner in τελικα, ποιητικα, oder τελικα και ποιητικα. S. 95. 96. Diog. Richtiger war der Unterschied zwischen ωφεληματα und βλαμματα, und zwischen ευχρηστηματα, und δυσχρηστηματα. III. c. 21. de Finibus.

1) VII. 94. αλλως δε ουτως ιδιως ὁριζονται το αγαθον, το τελειον κατα φυσιν λογικου, η ὡς λογικου. τοιουτον δ' ειναι την αρετην. Cicer. de Fin. III. c. 10. Ego assentior Diogeni, qui bonum definierit, id, quod esset natura absolutum.

2) Cicer. de Fin. III. c. 4. Vnum istud, quod honestum appellas, rectum, laudabile, decorum, pulchrum: ferner c. 8. et 11. Diog. VII. 100–103. f.

3) VII. 89. Diog. την τε αρετην διαθεσιν ειναι ὁμολογουμενην. De Leg. I. c. 17. 18.

ten und Bösen.[4]) Als das einzige wahre Gut ist die Tugend allein um ihrer selbst willen wählenswerth, und auch sich selbst genug.[5]) Vergnügungen und Glückseligkeit sind nicht Belohnungen und Zwecke der Tugend, sondern bloß Folgen derselben.[6]) Die meisten Stoiker erkannten die Tapferkeit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit und Klugheit für die vornehmsten Tugenden des Menschen: sonst aber waren ihre Eintheilungen der Tugenden in manchen Stücken von denen der übrigen Weltweisen verschieden.[7]) Das Wesen tugendhafter Handlungen, oder vollkommener Pflichten, wie sie dieselben nannten, setzten sie in die Uebereinstimmung derselben mit der Vernunft, oder mit der Natur, so wohl der eigenthümlichen, als gemeinschaftlichen Natur.[8])

Daß die Tugend das einzige Gut sey, bewiesen die ältern Stoiker mit folgendem Vernunftschluß[9]): quod est bonum, omne laudabile est. Quod autem laudabile est, omne honestum est. Bonum igitur quod est, honestum est. Cicero nannte diesen Schluß mit Recht einen bleiernen Dolch, weil Niemand den Stoikern zugeben werde, daß alles Gute an sich selbst lobenswürdig sey. Denn wenn dieses ausgemacht wäre, so folge von selbst, daß alles Gute auch an sich schön, oder liebenswürdig sey. Dem angeführten Beweise

4) Diog. VII. 90. Cicer. III. c. 7. τελειωσις, recta et perfecta ratio, sapientia, scientia. De Leg. I. c. 7. 12. Tusc. Quaest. IV. 15.

5) Diog. VII. 89. 128. f.

6) ll. cc. Senec. de vit. beata c. 9.

7) VII. Diog. S. 112. Cicer. III. c. 21. 22.

8) Cicer. de Fin. III. c. 7. et 18. κατορθωματα, recta, recte facta, perfecta officia.

9) III. 8. de Fin.

weise waren die übrigen ähnlich, welche sie insgesammt als unumstößliche Postulate der Vernunft ansahen. — Wenn außer der Tugend etwas gut, und außer dem Laster etwas böse ist; so ist der Weise nicht immer glücklich, und der lasterhafte nicht immer elend: welches man der Vorsehung mit Recht vorwerfen könnte.[10]) So eigenthümlich es der Wärme ist, zu erwärmen, und der Kälte, kalt zu machen; eben so eigenthümlich ist es der Tugend, zu nutzen.[11]) Nun nützen Gesundheit, Reichthum u. s. w. eben so wenig, als sie schaden. Also können sie auch keine wahre Güter genannt werden. — Wahre Güter müssen unverlierbar seyn. Nur die Tugend allein ist unter allen den Dingen, die von den Menschen Güter genannt werden, das einzige Unverlierbare.[12]) Nichts ist gut, was gute und schlechte Menschen zugleich besitzen. Alle Vorzüge des Cörpers und des Glücks sind Guten und Bösen gemein. Bloß die Tugend ist dem Weisen allein eigen.[13]) Wenn es außer der Tugend noch ein Gut gäbe, so würde die Verachtung von Reichthümern, und Ehrenstellen, und selbst die Verachtung des Lebens nie eine Tugend werden können.[14]) Endlich würde keine wahre Freundschaft, keine Vaterlands- und Menschenliebe Statt finden, wenn man außer der Tugend noch wahre Güter annehmen müßte.[15]) Die Tugend ist das einzige Gut, wornach Alle streben, was alle besitzen können, ohne daß dadurch andern etwas entzogen wird. Als das einzige Gut ist die Tugend auch nothwendig das höchste Gut. Das

10) Cicer. III. 8. de Fin. Senec. Ep. 73.
11) VII. 103. s. Diog.
12) Epict. Diss. III. c. 3. p. 364. 65. Edit. Upton.
13) IV. §. 39. Anton.
14) Anton. V. §. 15.
15) Arrian. II. c. 22.

Das letztere gaben die Weltweisen der alten Akademie, und des Lyceums zu, das Erstere nicht; und hierin lag der wichtigste Charakter, der die Stoa von der alten Akademie, und dem Lyceo auszeichnete. [16])

Da die ältern Stoiker die Tugend in die Uebereinstimmung mit der Vernunft, oder Natur setzten, und tugendhafte Handlungen ganz allein nach ihrer Uebereinstimmung mit der Vernunft, oder Natur beurtheilten; so behaupteten sie, daß alle Tugenden, und also auch alle Laster, alle Tugendhafte, und Lasterhafte einander gleich seyen: daß alle Tugenden, und Laster auf das genauste zusammenhingen, und wo Eine, oder Eins sey, sich alle übrige auch fänden: daß alle Weise und Tugendhafte gleich glücklich, alle Thoren und Lasterhafte gleich elend seyen: daß es zwischen Tugend und Laster, zwischen Weisheit und Thorheit kein Mittel gebe, und daß man alle Menschen also in vollkommene Weise und Tugendhafte, und in Thoren, Wahnsinnige und Lasterhafte eintheilen müsse: daß ein langes tugendhaftes und glückliches Leben vor einem kurzen nicht den geringsten Vorzug verdiene. [17])

Ungeachtet

16) De Leg. I. c. 21. Nunc vero, cum decus, quod antiqui summum bonum esse dixerunt, hic solum bonum dicat: item dedecus, quod illi summum malum, hic solum, etc. Die Alten nannten die Tugend das Größte unter allen Gütern: Zeno, den Inbegriff alles Guten, mit dessen Besitz der Mensch seine ganze Bestimmung erreiche.

17) Cicer. de Fin. III. c. 14. 15. IV. 22. 23. Diog. VII. 120. 124. 125. 127. Alle jetzt angeführte Sätze waren Postulate der Stoischen Vernunft, welche sie nicht sowohl bewiesen, als durch Gleichnisse erläuterten. Diese Gleichnisse, und die Prüfungen derselben findet man an den angeführten Stellen des Cicero. Ungeachtet die Stoiker läugneten, daß die Tugenden und Laster wachsen, die Einen größer, als die Andern

Ungeachtet nun aber, fuhren die älteren Stoiker fort, die Tugend, das καλον oder honestum für das einzige und höchste Gut, das Laster für das einzige und höchste Uebel erkennen; so halten wir deßwegen nicht alle übrige Dinge für vollkommen gleich, oder gleichgültig, wie Aristo, der deßwegen vom Chrysipp auf das nachdrücklichste bestritten wurde. [18]) Viel mehr haben unter den äußeren Dingen, die nicht von uns abhangen, Einige, z. B. Gesundheit, Reichthum, edle Geburt, Ruhm, u. s. w. etwas an sich, weßwegen sie gewählt, oder genommen, oder andern vorgezogen: Andere, z. B. Schmerzen, Krankheit, Armuth, u. s. w., weßwegen sie verworfen, vermieden, nachgesetzt: und noch andere haben gar nichts, weßwegen sie gewählt, oder verworfen werden können. [19]) Die letztern sind im strengsten Sinn des Worts gleichgültige Dinge. Die Andern verdienen entweder den Nahmen der schätzenswerthen, und vorzüglichen, oder der nicht-schätzenswerthen, und verwerflichen. [20]) Die vorzüglichen Dinge können, weil sie einen gewissen Werth haben, genommen, oder ausgelesen, aber sie dürfen nicht als Güter begehrt, und geliebt: die entgegengesetzten können gemieden, und verworfen,

ren seyn könnten; so gaben sie doch zu, daß beide auf eine gewisse Art ausgebreitet, oder ausgegossen werden könnten. Sed quamquam negent, nec virtutes, nec vitia crescere, attamen vtrumque eorum fundi quodam modo, et quasi dilatari putant. c. 14. III. Cicer. l. c.

18) Cicer. de fin. IV. 25. c.

19) III. 6. 15–17. de Fin. Diog. VII. 102–107. S.

20) αδιαφορα, neutra — προηγμενα, producta, praecipua, promota, aestimabilia — non aestimabilia, reiecta, remota, αποπροηγμενα. Die Stoiker theilten die προηγμενα, und αποπροηγμενα noch genauer ein. II. co.

gemeinen Wesen widmen, öffentliche Aemter verwalten, die Beschwerden der Ehe übernehmen, und dem Vaterlande Bürger erziehen werde, wenn nicht sehr wichtige Hindernisse sich der Erfüllung dieser Pflichten entgegen stellten. Der Weise werde sich nur alsdann von der Verwaltung öffentlicher Angelegenheiten zurückziehen, wenn das gemeine Wesen in einem solchen Grade zerrüttet sey, daß er gar nicht hoffen könne, durch die Verwendung seiner Kräfte etwas Gutes auszurichten. In diesem Falle sey es Pflicht, das thätige Leben mit einer geschäfftigen Muße zu vertauschen, und in unsterblichen Schriften für die Nachwelt zu arbeiten, wenn man den Zeitgenossen, und Mitbürgern durch seine Dienste nicht nützen könne.[27] Der Mensch, sagten die Stoiker, ist für den Menschen geboren, und nichts ist daher seiner Natur angemessener, als daß er die öffentliche Wohlfahrt durch die Verwaltung öffentlicher Aemter, und die Erziehung von guten Bürgern zu befördern suche.[28]

Noch eigenthümlicher, als die jetzt angeführte Lehre, war die Behauptung der Stoiker, daß es bald Pflicht sey, zu leben, bald aber, zu sterben: daß es Zeiten und Umstände gebe, wo die Vorsehung selbst gleichsam die Thüre des Lebens öffne, und das Zeichen des Rückzuges von dem Schauplatze des Lebens gebe.[29] Auch diese

27) Cic. III. 19. 20. de Fin. I. 7 etsq. auch de off. III. 5. 6. Diog. VII 120 123. Seneca de otio sapientis, und sonst an unzähligen Stellen.

28) Cicer. l. c. Cum autem ad tuendos, conseruandosque homines hominem natum esse videamus: consentaneum est huic naturae; vt sapiens velit gerere, et administrare rempublicam; atque et e natura viuat, vxorem adiungere, et velle ex ea liberos.

29) Diog. VII. 130. & Cicer. de Fin. III. 18-20. Arrian. III. 10 et 13. c. ηνοικται ἡ θυρα, το ανακλητικον σημαινει.

diese Lehre brachte nicht eher merkliche Wirkungen hervor, als bis die Stoische Philosophie unter die Römer verpflanzt wurde. Die Stoiker mochten die Umstände, unter welchen es Pflicht sey, sich selbst das Leben zu nehmen, so genau und vorsichtig bestimmen, als sie wollten; so stritt die Lehre von der Pflicht zu sterben, augenscheinlich mit den ersten Grundsätzen ihrer Philosophie. Wenn alles, was geschieht, Fügung der Vorsehung ist, und wir also alles, was uns begegnet, mit Ergebung und Dank annehmen müssen: Wenn die Tugend allein zur Glückseligkeit hinreicht, und der Weise und Tugendhafte stets glücklich ist: wenn endlich der Weise stets frey ist, und deßwegen alles thut, was er will, und nie etwas leidet, was er nicht will; so kann es für den Weisen nie Pflicht werden, sich selbst das Leben zu nehmen, weil er dadurch Unzufriedenheit mit den Fügungen der Vorsehung zu erkennen geben, seine Tugend und Glückseligkeit vernichten, und zugleich eine des Weisen unwürdige Abhängigkeit von den äußeren Dingen verrathen würde.

Eben die vorzüglichen und verwerflichen Dinge, welche der Gegenstand menschlicher Pflichten sind, erregen in dem Menschen zahllose Leidenschaften. Zeno erklärte Leidenschaften [30]) als unmäßige, mit der Vernunft, und Natur streitende Bewegungen der Seele, oder als unmäßige Empfindungen, Begierden und Verabscheuungen, die aus der falschen Meinung von gegenwärtigen, oder künftigen Gütern und Uebeln entstünden. Chrysipp hingegen hielt sie für bloße falsche Urtheile von dem Werthe, oder Unwerthe der Dinge, von welchen unmäßige Bewegungen der Seele die Folgen seyen. [31]) Alle nannten die Leidenschaften Krankheiten

 der

30) Diog. VII. 110 etsq. S. Cic. Tusc. Quaest. L. III et IV. bes. IV. c. 6. etsq.
31) VII. 111. Diog. Cic. IV. T. Q. c. 7.

der Seele, die entweder allein aus der Verführung der Seele durch falsche Begriffe, oder aus einer gewissen Schwäche der Seele entstünden; vermöge welcher sie die Vorschriften der Vernunft nicht hören, oder denselben nicht gehorchen könne. [32]) Die Stoiker verglichen die Gebrechen und Unordnungen der Seele sehr weitläuftig mit denen des Cörpers. So wie es kränkliche Cörper, langwierige und hitzige Krankheiten des Cörpers, und Neigung zu diesen Krankheiten gibt, sagten die Stoiker, so auch kränkliche Seelen, langwierige und hitzige Krankheiten der Seele, und eine Geneigtheit zu den Einen, oder den Andern. [33]) Keine Leidenschaft aber ist unwiderstehlich, oder unüberwindlich. Wir haben es freylich nicht in unserer Gewalt, ob wir von Gegenständen angenehm, oder unangenehm gerührt werden wollen. Auch sind mit den unwillkührlichen ersten Eindrücken der Dinge mancherley physische Symptome des Cörpers, Erblassen, Erröthen, Thränen, oder Zittern verbunden. [34]) Allein wir haben es in unserer Gewalt, den ersten Eindrücken nicht nachzugeben, und Gegenstände, die uns angenehm, oder unangenehm rühren, deswegen nicht gleich für Güter oder Uebel zu halten, uns als über solche zu freuen, oder zu betrüben, sie zu begehren, oder zu verabscheuen. Leidenschaften entstehen nicht eher, als bis wir dem falschen Schein nachgeben, und uns durch die Eindrücke

drücke

32) Diog. VII. 110. Cic. IV. T. Q. c. 9. Omnium autem perturbationum fontem esse dicunt, intemperantiam; quae est a tota mente, et a recta ratione defectio, sic auersa a praescriptione rationis, vt nullo modo appetitiones animi nec regi, nec contineri queant.

33) Diog. VII. 115. Cicero Tusc. Quaest. III. c. 4. 5. IV. 10.-13. c.

34) Senec. II. c. 3. 4. de Ira. Arrian. II. 18. c. Tusc. Quaest. IV. 18.

drücke und Vorstellungen von Scheingütern und Scheinübeln hinreissen lassen. Alsdann wird die Seele selbst in Leidenschaft verkehrt. Der von seiner Leidenschaft überwältigte Mensch kann nun nicht mehr stehen bleiben, wo er will, sondern muß folgen, wohin der Affect ihn führt, gleich einem Felsstücke, das an einem steilen Abhange in Bewegung gesetzt worden, und nun durch seine Schwere unaufhaltsam fortgetrieben wird. Alle unmäßige Bewegungen des Gemüths lassen sich auf vier Mutter- oder Stamm-Leidenschaften zurückbringen: auf unmäßige Freude und Begierde: und unmäßige Traurigkeit und Abscheu, oder Furcht. Die beiden erstern werden durch die Meinung von einem gegenwärtigen, oder künftigen Gut: die beiden andern durch die falsche Meinung von einem gegenwärtigen oder künftigen Uebel hervorgebracht.[35]) Die Einen sind unvernünftige Erhebungen, die Andern unvernünftige Zusammenziehungen, und Niederdrückungen der Seele. Alle Leidenschaften sind als Krankheiten des Gemüths, als unvernünftige, und unnatürliche Bewegungen der Seele durchaus verwerflich; und der tugendhafte, oder weise Mann muß daher nach einer völligen Leidenschaftlosigkeit streben. Diese Leidenschaftlosigkeit hindert nicht, daß nicht der Weise sich über wahre Güter mit Mäßigung freuen, oder sie mit Mäßigung begehren: auch nicht, daß er wahre Uebel mit Vernunft und Mäßigung vermeiden sollte.[36]) Nur betrüben kann der Weise sich nicht, weil ihm kein Uebel begegnen kann. Er empfindet also auch kein Mitleiden, weil Mitleiden Betrübniß über das Unglück von Andern ist. Eben so wenig haßt, oder

L 4 zürnt

35) Cic. Tusc. Quaest. III. 7 etsq. c.

36) Tusc. Quaest. IV. 6. Diese gemäßigten Empfindungen, Begierden, und Verabscheuungen nannten die Stoiker ευλαβειας, constantias.

zürnt er über Thoren und Lasterhafte; indem er bedenkt, daß sie ihm nicht schaden können: daß sie insgesammt, gleich Wahnsinnigen, irren, und daß ihre Irthümer nicht willkührlich sind [37]) Wahre Freyheit wird nur durch völlige Leidenschaftlosigkeit möglich. Derjenige allein kann stets thun, was er will, und darf nie etwas leiden, was er nicht will, der das allein für Gut hält, was er in seiner Gewalt hat, und nichts von dem fürchtet, was nicht in seiner Macht ist. [38])

Die Stoiker selbst nannten manche der bisher angeführten Behauptungen ungewöhnliche, fremde, von der gemeinen Denkart abweichende Sätze. Die auffallendsten aber unter allen ihren Paradoxen waren ihre Aussprüche über den wahren Weisen. Von diesen gilt es besonders, was Cicero von allen Stoischen Paradoxen sagt, daß die bescheideneren Stoiker es kaum wagten, sie in ihrer eigenen Mitte, und in den Schulen vorzubringen. [39]) Vollkommen weise war, oder ist nach den Erklärungen der Stoiker einzig und allein derjenige, der nicht allein beständig tugendhaft handelt, sondern auch alle Pflichten erfüllt: der Niemanden Unrecht thut, und von Niemanden Unrecht leidet: der ohne alle Leidenschaften, und über alle menschliche Dinge erhaben ist. Dieser wahre Weise allein besitzt eine richtige, und unumstößliche Kenntniß der Dinge [40]); und ist deßwegen untrüglich. [41]) Der Weise kann ferner weder wahnsinnig, noch trunken werden.

37) ll. cc.

38) Diog. VII. 121. Cic. Paradox. V. Arrian. IV. 1. c.

39) Paradox. c. 1. Ego vero illa ipsa, quae vix in Gymnasiis et in otio Stoici probant, ludens conieci in communes locos.

40) Sext. adv. Matth. VII. 432.

41) ib. S. 46.

ben.[42]) Der Weise allein ist wahrhaftig frey, reich, schön, König, Feldherr, Richter, Bürger, und Freund.[43]) Er ist beständig glücklich, selbst in den größten Martern.[44]) Er ist der Gottheit gleich, die den Weisen nicht durch Seligkeit, sondern durch Ewigkeit übertrifft.[45]) Ja, ruft Seneca aus, der Weise übertrifft auf eine gewisse Art die Gottheit, indem er nicht durch die Nothwendigkeit seiner Natur, sondern durch freye Wahl gut ist. Viele Stoiker zweifelten, ob es je einen vollkommenen Weisen gegeben habe.[46]) Andere glaubten, daß sich ein Solcher gefunden habe, daß er aber seltner, als der Phönix sey.[47]) Seneca, der auch das Höchste gern übertreiben möchte, und bey diesen Uebertreibungen gar nicht darauf achtet, ob er mit sich selbst übereinstimme, oder nicht, Seneca ist ungewiß, ob nicht der Held der späteren Stoiker, der jüngere Cato, sogar über das Ideal des Stoischen Weisen hinausgegangen sey.[48]) Diejenigen Stoiker, welche sich an den Paradoxen ihres Systems am meisten ergötzten, theilten das ganze menschliche Geschlecht in vollkommene Weise, und in Thoren ein[49]); und sagten dann, daß alle Thoren in gleichem Grade wahnsinnig;

 laster-

42) Dieß sagte selbst Zeno Diog. VII. 118. Senec. Epist. 83.

43) Cicer. de Fin. III. 22. IV. c. 24 etsq.

44) Senec. Epist. 23 et 29.

45) Non felicitate, sed aetate vincit. Epist. 73. Senec.

46) Cicer. Acad. Quaest. IV. c. 47. Sext. l. c.

47) Senec. Epist. 42.

48) De Constantia Sapientis c. 7 'Ceterum hic ipse M. Cato, a cuius mentione haec disputatio processit, vereor, ne supra nostrum exemplar sit.

49) VII. 432. Sext

lasterhaft, elend, und Knechte seyen.[50] Eben diese hinderten es nicht, daß man wie Epiktet[51], und andere Gemäßigte von einem anfangenden, und fortschreitenden Weisen redete, der immer besser zu werden suche, und wenn auch nicht ein vollkommen glückliches, wenigstens ein erträgliches Leben lebe.[52]

Die Einwürfe, und Vorwürfe, welche Cicero in den beiden letztern Büchern vom höchsten Gute nach Anleitung der neuen Akademie gegen die ältere Stoische Philosophie vorbringt, sind vollkommen gegründet. Zeno, und dessen Nachfolger, sagten Arcesilas, und Karneades, schildern die menschliche Natur eben so, wie die alte Akademie sie geschildert hatte. Sie geben zu, daß der Mensch aus Leib und Seele bestehe; und daß die Vorsehung den Menschen mit allerley wohlthätigen Trieben zu seiner Erhaltung, und Vervollkommnung ausgerüstet habe. Wenn sie aber von der richtigen Darstellung der menschlichen Natur zur Untersuchung der Bestimmung, oder des höchsten Guts des Menschen fortgehen; so vergessen und verlassen sie auf einmahl seinen Cörper, und seine Triebe, betrachten ihn wie ein geistiges, oder verständliches Wesen, und bestimmen sein höchstes Gut bloß nach den Anlagen, oder der Natur desjenigen Bestandtheils, welcher freylich

50) II. cc. Senec. de Benef. 26. 27. Ciceronis Paradoxon. V. und de Fin. V. 9. Eosque, qui natura doctrinaque longe ad virtutem processissent, nisi eam plene consecuti essent, summe esse miseros, neque inter eorum vitam, et improbissimorum, quidquam omnino interesse: vt Plato, tantus ille vir, si sapiens non fuerit, nihilo melius, quam quiuis improbissimus, nec beatius vixerit.

51) Arrian. Dissert. Epict. I. c. 4.

52) Auch hier widerspricht sich Seneca beständig. Man vergleiche ad Helviam c. 5. Epist. 42. 63. 65. 71. 72. 75. 79. 85.

freylich der oberste, aber doch nicht der einzige ist.[53] Selbst alsdann, wenn der Mensch nicht aus Leib und Seele bestünde, sondern ein durchaus geistiges Wesen wäre, selbst alsdann würde er seiner Natur gemäß zu leben wünschen, und außer der Tugend noch Gesundheit, oder Integrität der Kräfte, Abwesenheit von Schmerz u. s. w. verlangen.[54]) Und wie beweist man das Paradoxon: daß die Tugend das einzige Gut, das Laster das einzige Uebel sey? Durch kurze und nackte Vernunftschlüsse, die nichts weniger, als bindend sind, und die, wenn sie auch richtig wären, doch wegen ihrer Form

53) Cic. de Fin. IV. c. 11 - 14. Age nunc isti doceant . . . quonam modo ab iisdem principiis profecti efficiatis, vt honeste viuere summum bonum sit, et quonam modo, aut quo loco corpus subito deserueritis, omniaque ea, quae, cum secundum naturam sint, absint a nostra potestate: ipsum denique officium. Quaero igitur, quo modo hae tantae commendationes a natura profectae subito a sapientia relicta sint. . . . Quomodo igitur eueuit, vt hominis natura sola esset, quae hominem relinqueret, quae summum bonum non in toto homine, sed in parte hominis poneret?

54) Cic. de Fin. III. c. 11. Quod si non hominis summum bonum quaeremus, sed cuiusdam animantis: is autem esset nihil, nisi animus: (licet enim fingere aliquid eiusmodi, quo verum facilius reperiamus) tamen illi animo non esset hic vester finis. Desideraret enim valetudinem, vacuitatem doloris: appeteret etiam conseruationem sui, earumque rerum custodiam: finemque sibi constitueret, secundum naturam viuere: quod est, vt dixi, habere ea, quae secundum naturam sunt, vel omnia, vel plurima, et maxima. Cuiuscunque enim modi animal constitueris, necesse est, etiam si id sine corpore sit, vt fingimus, tamen esse in animo quaedam similia eorum, quae sint in corpore, vt nullo modo, nisi vt exposui, constitui possit finis bonorum.

Form weder eine feste Ueberzeugung, noch auch viel weniger eine ernstliche Besserung erzeugen können. Alle ächte Tugendlehrer aber, sollten nicht so wohl darnach streben, die Worte, als die Gemüther der Menschen zu ändern.[55])

Indem die Stoiker behaupten, daß es außer der Tugend kein Gut, außer dem Laster kein Uebel gebe, sind sie weit davon entfernt, alle übrige Dinge, von welchen sie sagen, daß sie weder Güter, noch Uebel seyen, für vollkommen gleichgültig zu erkennen. Vielmehr lehren sie, daß Gesundheit, Schönheit und Stärke des Cörpers, Reichthum, Ansehen, Ehre, und Ruhm, welche andere Menschen Güter nennen, vorzügliche Dinge: Krankheiten, Schmerzen, Armuth, Verachtung und Schande, welche andere Menschen für Uebel halten, verwerfliche Dinge seyen: daß die Einen mit

unserer

55) IV. 18. 10. c. de Fin. Vides igitur; te aut ea sumere, quae non concedantur, aut ea, quae etiam concessa, te nihil iuuent. Equidem in omnibus istis conclusionibus hoc putarem philosophia, nobisque dignum, et maxime, cum summum bonum quaeremus; vitam nostram, consilia, voluntates, non verba corrigi. Quis enim potest istis, quae te, vt ais, delectant, breuibus, et acutis, auditis, de sententia decedere? Nam, cum ea spectant, et auent audire, cur dolor, malum non sit: dicunt illi, asperum esse dolere: molestum, odiosum, contra naturam, difficile toleratu: sed quia nulla sit in dolore nec fraus, nec improbitas, nec malitia, nec culpa, nec turpitudo, non esse illud malum. Haec qui audierit, vt ridere non curet, discedet tamen nihilo firmior ad dolorem ferendum, quam venerat. Tu autem negas fortem esse quemquam posse, qui dolorem malum putet. Cur fortior sit, si illud, quod tute concedis, asperum, et vix ferendum putabit? Ex rebus enim timiditas, non ex vocabulis nascitur.

unserer Natur übereinstimmen, und Gegenstände natürlicher Triebe: die andern unserer Natur widersprechen, und Gegenstände natürlicher Abneigungen seyen: daß es Pflicht sey, die Einen zu nehmen, die Andern zu meiden. Nur befehlen sie, daß man die vorzüglichen Dinge nicht als Güter begehren, die verwerflichen nicht als Uebel fürchten, oder verabscheuen solle. 56) Entweder widersprechen sich die Stoiker offenbar, wenn sie zuerst lehren, daß die Tugend das einzige Gut sey: dann von Dingen reden, die außer der Tugend einen Werth, für welche wir natürliche Triebe, und Pflichten hätten; und endlich wieder vorschreiben, daß wir diese uns von der Natur, und durch vernünftige Pflichten empfohlenen Dinge nicht als Güter ansehen und begehren sollen 57); — oder die Stoiker unterscheiden sich von

56) III. 15. de Fin. Deinde explicatur differentia rerum: quam si non vllam esse diceremus, confunderetur omnis vita, vt ab Aristone: nec vllum sapientiae munus, aut opus inueniretur, cum inter res eas, quae ad vitam degendam pertinerent, nihil omnino interesset, neque vllum delectum adhiberi oporteret. . . . et IV. 12. Vt mihi in hoc Stoici iocari videantur interdum, cum ita dicant, si ad illam vitam, quae cum virtute degatur, ampulla aut strigilis accedat, sumpturum sapientem eam vitam potius, cui haec adiecta fuit, nec beatiorem tamen ob eam causam fore. Hoc simile tandem est non risu potius, quam oratione eiiciendum? ampulla enim sit, nec ne sit, quis non iure optimo irrideatur, si laboret? At vero grauitate membrorum, et cruciatu dolorum, si quis quem leuet, magnam ineat gratiam etc.

57) IV. 14-17. c. de Fin. vt mirari satis eorum inconstantiam non possimus. Naturalem enim appetitionem, quam vocant ὁρμην, itemque officium, ipsam etiam virtutem, tuentem esse volunt earum rerum,

vom Sokrates, von den Weltweisen der alten Akademie, und des Lyceums nur in Worten, nicht durch Lehrsätze[58]). Was hilft es die Nahmen der Dinge zu ändern, Gesundheit, Reichthum, Ehrenstellen, Ruhm, nicht Güter, sondern vorzügliche Dinge, die Gegentheile derselben nicht Uebel, sondern verwerfliche Dinge zu nennen, wenn man den Einen, denselbigen Werth, den Andern, denselbigen Unwerth beylegt, wie diejenigen, welche sie für Güter und Uebel halten[59])? Glaubt man etwa, daß die Begierde nach Reichthümern, oder die Furcht vor Schmerzen werde vermindert werden, wenn man die ersten nicht ein Gut, sondern etwas Vorzügliches, die letzteren nicht ein Uebel, sondern etwas Verwerfliches nennt[60])? Die neuen Worte sind we-
[illegible]

der

rerum, quae secundum naturam sunt. Cum autem ad summum bonum volunt peruenire, transiliunt omnia, et duo nobis opera pro vno relinquunt: vt alia sumamus, alia appetamus potius, quam vno fine omnia concludamus.

58) IV. 20. ib. Postea tuus ille Poenulus . . . homo igitur acutus, causam non obtinens, repugnante natura verba versare coepit. . . . Hic loquebatur aliter, atque omnes: sentiebat idem, quod ceteri. Nec vero minoris aestimanda ducebat ea, quae ipse bona negaret esse, quam illi, qui ea bona esse dicebant. Carneades III. 12. de Fin. behauptete daher, daß zwischen den Stoikern und Peripatetikern keine wahre Verschiedenheit der Meinungen sey. Eben so Antiochus Cicer. de Leg. I. c. 21.

59) IV. 26. Itaque illa non dico me expetere, sed legere, nec optare, sed sumere: contraria autem non fugere, sed secernere. . . . Videsne igitur, Zenonem tuum cum Aristone verbis consistere, re dissidere: cum Aristotele, et illis re consentire, verbis discrepare? cur igitur, cum de re conueniat, non malimus vsitate loqui?

60) loc. cit.

der kürzer, noch angemessener. 61) Vielmehr wird die neue Art zu reden Ursache, daß die Stoische Philosophie weder in das gemeine Leben, noch in Raths- oder Volksversammlungen einen Eingang finden kann, und daß die Stoiker anders unter andern Menschen, als in ihren Schulen und Büchern werden müssen. 62) Welcher Sachwalter, der einen Beklagten vertheidigte, könnte vor seinen Richtern sagen: daß die Verweisung, oder der Verlust des Vermögens keine Uebel seyen? Welcher Redner vor dem Volke, daß die Annäherung des Feindes bis vor die Thore der Stadt, Gefangenschaft, Knechtschaft, Tod, Untergang des Vaterlandes keine wahre Uebel genannt werden könnten 63)? Noch weniger dürften es die Stoiker im gemeinen Leben, vor

61) Bonum negas esse diuitias, praepositum esse dicis. Quid adiuuas? auaritiam ne minuis? Quodsi verbum sequimur, primum longius verbum, praepositum, quam bonum.

62) IV. 9. de Fin. Haec videlicet est correctio philosophiae veteris, et emendatio, Quae omnino aditum habere nullum potest in vrbem, in forum, in curiam. Quis enim ferre posset ita loquentem eum qui se auctorem vitae, grauiter et sapienter agendae, profiteretur, nomina rerum commutantem: cumque idem sentiret, quod omnes, quibus rebus eandem vim tribueret, alia nomina imponentem, verba modo mutantem, de opinionibus nihil detrahentem? . . . Quae est igitur ista philosophia, quae communi modo in foro loquitur, in libello, suo?

63) l. c. Patronusne causae, in epilogo pro reo dicens, negaret esse malum exsilium, publicationem bonorum? . . . nec misericordem iudicem esse debere? In concione autem si loqueretur, Annibal ad portas venisset, murumque iaculo traiecisset, negaret esse in malis, capi, venire, interfici, patriam amittere?

vor Gericht, oder in öffentlichen Versammlungen, und Berathschlagungen äußern, daß alle Tugenden und Laster einander gleich: daß alle gute Menschen gleich gut, und glücklich, alle Böse, gleich lasterhaft und elend seyen: daß, wenn Plato nur um einige Stuffen von der höchsten Tugend und Weisheit entfernt sey, er dennoch eben so wahnsinnig und elend genannt werden müsse, als der Tyrann Dionys, so wie junge Hunde kurz vor der Oeffnung der Augen eben so blind seyen, als gleich nach der Geburt, oder Personen, die in das Wasser gefallen seyen, gleich unter der Oberfläche eben so ersticken, als auf dem Boden des Meers.[64]) Selbst das Gefühl, und die gemeine Vernunft der Menschen empören sich gegen diese Behauptungen der Stoiker.[65]) Anstatt das Ungewisse durch das Gewisse zu erläutern, oder zu beweisen, suchen die Stoiker vielmehr das Gewisse durch das Ungewisse zweyfelhaft zu machen. Es ist außer allem Streit, daß weder alle Tugenden, noch alle Laster einander gleich sind. Zweyfelhaft hingegen ist es, ob das, was die Stoiker das höchste Gut nennen, nicht noch eines Zuwachses fähig sey. Nichts destoweniger nehmen sie das letztere als ausgemacht an, und bestreben sich die augenscheinliche Wahrheit zu verdunkeln, oder umzustoßen: daß einige Tugenden und Laster größer als andere seyen.[66]) Die Dialektiker geben die

64) Cicer. de Fin. IV. 19. 22–25 c.

65) l. c. omnes qui non sunt sapientes, aeque miseros esse: sapientes omnes summe beatos esse: recte facta omnia aequalia: omnia peccata paria. Quae cum magnifice primo dici viderentur, considerata minus probantur. Sensus enim cuiusque, et natura rerum, atque ipsa veritas clamat quodam modo, non posse adduci, vt inter eas res, quas Zeno exaequaret, nihil interesset.

66) l. c. c. 24. Vtrum igitur tandem, perspicuisne dubia aperiuntur, an dubiis perspicua tollentur? Atque

die Regel, daß, wenn die Sätze, welche aus einem andern Satze folgen, falsch sind, der Satz selbst, aus welchem sie fließen, nicht wahr seyn könne. Die Stoiker kehren sich an diese Regel nicht. Die Folgerungen, welche sie selbst aus dem ersten Princip: daß die Tugend das einzige Gut, das Laster das einzige Uebel sey: ableiten, streiten unläugbar mit aller Vernunft, und Erfahrung. Dessen ungeachtet beharren die Stoiker auf ihrem Grundsatze als einem unumstößlichen Axiom, und behaupten eben so hartnäckig, daß alle Sätze, welche sie aus demselben folgern, unverwerfliche Vernunft-Wahrheiten seyen [67]) Was nützt den Stoikern der von ihnen so sehr gepriesene Zusammenhang ihres Systems [68]), wenn die Sätze, von welchen sie ausgehen, und worauf sie alles gründen, falsche Sätze sind [69])?

Der

Atque hoc perspicuum est, vitia alia in aliis esse maiora: illud dubium, ad id, quod summum bonum dicitis, ecquaenam fieri possit, accessio. Vos autem cum perspicuis dubia debeatis illustrare, dubiis perspicua conamini tollere.

67) IV. 19. c. Docent enim nos, vt scis, Dialectici, si ea, quae rem aliquam sequantur, falsa sint, falsam illam ipsam esse, quam sequantur. Ita fit illa conclusio non solum vera, sed ita perspicua, vt dialectici ne rationem quidem putent reddi oportere: Si illud, hoc. Non autem hoc, igitur ne illud quidem. Sic consequentibus vestris sublatis, prima tollantur.

68) V. 28. de Fin. Mirabilis est apud illos contextus rerum. Respondent extrema primis, media vtrisque, omnia omnibus: quid sequatur, quid repugnet, vident.

69) IV. 19. Vt enim sit apud illos, ordo rerum conseruatus, et omnia inter se apta, et connexa, . . . tamen persequi non debemus, si a falsis principiis profecta congruunt ipsa sibi, et a proposito non

 aberrant

Der einzige Grund ihrer Widersprüche und Sonderbarkeiten liegt in dem Pompe, oder der Pracht von Wörtern, und Meinungen, wodurch sie sich von andern zu unterscheiden suchten. [70]) Aus demselbigen Zauber von Worten sind die Herrschaft, die Reichthümer, und die übrigen Herrlichkeiten des Weisen entstanden, von welchem die Stoiker selbst nicht wissen, ob er in der wirklichen Natur jemahls gewesen sey, oder seyn werde. [71]) — Ich bitte meine unparteyischen Leser, die Bemerkungen über die ältere Stoische Philosophie, besonders die aus dem Cicero angeführten Stellen noch einmahl mit gesammelter Aufmerksamkeit durchzugehen. Sie werden alsdann finden, daß schon die Stoiker alle die Kunstgriffe kannten und brauchten, womit man willkührliche Sätze zu Axiomen der recta et perfecta ratio erheben: die entgegengesetztesten Paradoxa, ein Jedes zu seiner Zeit, auf das Aeußerste übertreiben, und

aberrant. In prima igitur constitutione Zeno tuus a natura recessit; cumque summum bonum posuisset in ingenii praestantia, quam virtutem vocamus, nec quidquam aliud bonum esse dixisset, nisi quod esset honestum, nec virtutem posse constare, si in ceteris rebus esset quidquam, quod aliud alio melius esset, aut peius: his propositis, tenuit prorsus consequentia. Negare enim non possum. Sed ita falsa sunt ea, quae consequuntur: vt illa, e quibus haec nata sunt, vera esse non possint.

70) IV. 22. 25. Sed verborum magnificentia, et gloria est delectatus . . . quae est igitur causa istorum angustiarum? gloriosa ostentatio in constituendo summo bono.

71) IV. 27. Nam ex iisdem verborum praestigiis, et regna nata vobis sunt. et imperia, et diuitiae, et tantae quidem, vt omnia, quae vbique sint, sapientis esse dicatis. Solum praeterea formosum, solum liberum; solum ciuem: stultorum omnia contraria, quos etiam insanos esse vultis.

und nichts destoweniger durch den Zauber von neuen Worten und Unterscheidungen die offenbarsten Widersprüche zu einem scheinbar harmonischen System vereinigen, womit man endlich die Natur und Erfahrung, den gemeinen Menschensinn, und die gesunde Vernunft kühn bestreiten, und betäuben kann. Sie werden aber zugleich finden, daß man alle diese Blendwerke einer von Natur schiefen, oder durch Eitelkeit, und Grübeley verdrehten Aftervernunft schon im Alterthum nach Würden beleuchtet, und gänzlich zerstreut hat.

Die Stoische Philosophie, wie Zeno und dessen Nachfolger bis auf den Antipater sie vorgetragen hatten, war wegen ihrer Spitzfindigkeiten, und Paradoxen weniger, als irgend eine andere geschickt, den Beyfall solcher Männer zu gewinnen, welche sich nicht deßwegen an Weltweise wandten, um andere in der Erfindung, und Auflösung von Trugschlüssen zu übertreffen, oder um in den Gymnasien durch die Vertheidigung auffallender Sätze Aufsehen zu erregen, sondern um Geist und Herz für die weise Verwaltung öffentlicher, und häuslicher Angelegenheiten zu bilden. Als daher der jüngere Scipio, dessen Freund, der weise Lälius, Q. Tubero und andere große Römer zuerst anfingen, sich um die Griechische Philosophie, als eine Lehrerinn und Führerinn in Geschäfften, als eine Freundinn ihrer Musse, als eine Trösterinn in Leiden zu bekümmern, und durch Wahl oder Zufall mit dem Stoiker Panätius bekannt wurden; so stimmte dieser treffliche Mann die Stoische Philosophie nach den Bedürfnissen und Charakteren seiner edlen Schüler und Freunde um, und wurde dadurch der zweyte Schöpfer einer erneuerten, oder verbesserten Stoischen Philosophie. Diese vom Panätius, und dessen Schüler Posidonius erneuerte Stoische Philosophie ist es, welche in dem freyen so wohl,

 als

als in dem knechtischen Rom, mehr große Staatsmänner, Rechtsgelehrte und Schriftsteller gebildet hat als alle übrige Griechische Systeme, oder Secten zusammen genommen. Panätius entsagte den Dornen der Stoischen Dialektik, und suchte hingegen die Blumen und Früchte aus den Werken eines Plato, und Aristoteles, und der größten Schüler von beiden auf.[72] Er läugnete, so wie sein Schüler Posidonius, daß die Tugend allein hinreichend zur Glückseligkeit sey, und daß der Weise ganz leidenschaftlos seyn könne.[73] Er sagte eben so wenig, daß der Schmerz kein Uebel[74], als Posidonius, daß der Reichthum kein Gut sey.[75] Andere Stoiker vor ihm schrieben über Gesetze und

Obrigkei

72) Cic. de Fin. IV. 28. . . . horridiores euadunt, asperiores, duriores et oratione et moribus. Quam illorum tristitiam, atque asperitatem fugiens Panaetius, nec acerbitatem sententiarum, nec disserendi spinas probauit: fuitque in altero genere mitior, in altero illustrior: semperque habuit in ore Platonem, Aristotelem, Xenocratem, Theophrastum, Dicaearchum, vt ipsius scripta declarant. Besonders bewunderte er, wie Cicero sagt, Platonem suum Tusc. Quaest. I, 32 quem enim omnibus locis diuinum, quem sapientissimum, quem Homerum philosophorum appellat.

73) Gell. XII. c. 5., Diog. VII. 128.

74) IV. 9. de Fin. Cic. Itaque homo in primis ingenuus et grauis, dignus illa familiaritate Scipionis, et Laelii, Panaetius, cum ad Q. Tuberonem de dolore patiendo scriberet: quod esse caput debebat, si probari posset, numquam posuit, non esse malum dolorem. Hierin wich Posidonius von seinem Lehrer ab. Man sehe die Geschichte des Besuchs des Pompejus bey dem Posidonius, und die Declamation des letztern unter heftigen Gichtschmerzen. Tusc. Quaest. II. 25.

75) VII. 103. Diog.

Obrigkeiten, oder über Pflichten, aber so, daß man ihre Schriften nur in den Schulen, nicht im gemeinen Leben brauchen konnte. 76) Er handelte von Beiden auf eine Art, daß er alle seine Vorgänger übertraf, und von Niemanden übertroffen wurde. Cicero folgte in den beiden ersten Büchern von den Pflichten fast ganz allein dem Panätius 77), dessen Werk von den Pflichten mit der koischen Venus verglichen wurde, weil sich eben so wenig ein anderer Weltweiser unterfangen habe, jenes, als ein anderer Künstler, diese zu vollenden. 78)

Panätius verbesserte die Stoische Philosophie, ohne deswegen alle Stoische Philosophen zu bessern. Der große Hause der Stoiker unter den Griechen und Römern fuhr nach wie vor, fort, sein Heil, und seinen Ruhm in der Dialektik des Chrysipp, und der Ver-

 theidigung

76) De Leg. III. c. 6. Ain tandem? etiam a Stoicis ista tractata sunt? . . . Non sane, nisi ab eo, quem modo nominaui (Dione Stoico), et postea a magno homine, et in primis erudito, Panaetio. Nam veteres verbo tenus, acute illi quidem: sed non ad hunc vsum popularem, atque ciuilem, de republica disserebant.

77) De off. I. c 2. III. c. 2.

78) III. c. 2. de off. . . . P. Rutilium Rufum dicere solere, qui Panaetium audierat, vt nemo pictor esset inuentus, qui Coae Veneris eam partem, quam Apelles inchoatam reliquisset, absolueret (oris enim pulcritudo reliqui corporis imitandi spem auferebat:), sic ea, quae Panaetius praetermisisset, et non perfecisset, propter earum, quae perfecisset, praestantiam, neminem esse persecutum. Am weitläuftigsten hatte vorher Hekatäus von den Pflichten gehandelt, aber nach der Manier der älteren Stoiker. de offic. III. c. 22. Eben so Diogenes, und Antipater ibid.

theidigung der Paradoxen der Schule zu suchen. 79) Unter den Männern, die mit dem Panätius den Spitzfindigkeiten, und den blendenden Paradoxen der Schule entsagten, welche die ächten Lehren der Stoa nicht nur achteten, und lehrten, sondern auch ausübten, und der Welt eben so sehr durch ihr Beyspiel, als durch ihre Schriften nutzten; zeichneten sich besonders Epiktet und Antonin aus. Diese beiden Männer sind es, welche die größten Tugendlehrer der neuern Zeit zu den wärmsten Freunden der Stoischen Philosophie gemacht haben, und in deren Schriften man den von seinen Schlacken und Auswüchsen gereinigten Stoicismus wieder findet. Beide Männer stimmten in ihren Grundsätzen, und Gesinnungen fast vollkommen überein, weil Antonin sich vorzüglich nach den Werken des Epiktet gebildet hatte. 80) Epiktet ist kühner und strenger, als sein Bewunderer; und Antonin sanfter und milder, als sein Muster war.

Zu den gemeinschaftlichen Merkmahlen des Epictet, und Antonin gehört zuerst eine ungeheuchelte Frömmigkeit: das heißt, eine feurige Dankbarkeit gegen die großen, und unzähligen Wohlthaten, womit die Gottheit das menschliche Geschlecht überhaupt, und besonders den Tugendhaften überschüttet 81): eine unbedingte Ergebung

79) Selbst Posidonius war von dem Hange zu Spitzfindigkeiten nicht ganz frey. Man sehe Senec. Ep. C. XXI. Noch weniger Seneca, so oft und bitter dieser auch die argutias und quaestiunculas der Stoiker tadelt.

80) Anton. I. §. 7.

81) Man sehe das ganze erste Buch des Antonin, und dann Arrian. Dissert. Epict. I. c. 16. p. 91. Edit. Upton. Wer kann folgende Aeusserungen ohne die innigste Rührung lesen? l. c. Was kann ich alter gebrechlicher Greis anders, als Gott loben? Wäre ich

gebung in die Fügungen der Vorsehung [82]): und ein unablässiges Bestreben, den Willen Gottes zu erfüllen, der Gottheit ähnlich zu werden, oder so wohl der eigenen, als gemeinschaftlichen Natur gemäß zu leben. [83])

ich eine Nachtigall, oder ein Schwan, so würde ich, wie diese Vögel singen. Jetzt da ich ein vernünftiges Wesen bin, lobsinge ich Gott. Dieß ist mein Geschäfft, welches ich unablässig verrichten werde, so lange ich lebe, und wozu ich auch euch meine Freunde auffordere." und III. c. 5. p. 374. "Auf diese Art wünsche ich erfunden zu werden, damit ich zu der Gottheit sagen könne: habe ich je deine Gebote übertreten? habe ich meine Triebe, meine Sinne, und Kräfte je gemißbraucht? habe ich jemahls gemurrt, oder deine Fügungen getadelt? Ich bin krank gewesen, weil es dein Wille war. Andere waren es auch, aber ich war es gern, weil du es wolltest. Du hast mich arm geboren werden lassen. Ich war es mit Freuden. Ich habe keine hohe Würden bekleidet, weil du es nicht wolltest. Ich habe auch dergleichen nie begehrt. Hast du mich deßwegen je unzufrieden gesehen? Habe ich mich dir nicht immer mit einem heitern Gesichte genähert? Ich bin noch immer bereit alles zu thun, und zu leiden, was du mir befehlen, und auflegen willst. Willst du, daß ich den Schauplatz des Lebens verlasse? Ich trete voll Danks ab, daß du mir vergönnt hast, das Fest deiner Schöpfung mit zu feiern, und deine Werke zu betrachten." Man lese noch III. 26. p. 526. IV. 1. 557. IV. 10. p. 652.

82) Arrian. I. c. 27. ὁ καλος μεν μονος ευσεβης. IV. 4. p. 594. IV. 7. p. 625. αλλ᾽ αει μαλλον εκεινο θελω, το γινομενον. κρειττον γαρ ἡγεμαι, ὁ ὁ Θεος θελει, η εγω. Anton. IV. §. 23. "Alles ist mir recht, was dir wohlgefällt, Regierer der Welt! Nichts ist mir zu früh, nichts zu spät, was dir zeitig ist. Alles ist für mich Frucht, was deine Stunden tragen." IV. §. 48. p. 33.

83) Arrian. Diss. III. 24. p. 514. "Auf einen solchen Posten gestellt, bekümmere ich mich noch darum, wo ich

bin,

Diese ächte Frömmigkeit, die sich in allen Reden des Epiktet, und in allen Betrachtungen des Antonin offenbart, entsprang aus den festen Ueberzeugungen: daß eine mächtige, weise und gütige Gottheit Alles auf das Beste geordnet habe: daß Alles, was geschehe, durch ihren Willen geschehe, und auf die höchste Vollkommenheit und Glückseligkeit des Ganzen abziele: daß die Welt eine herrliche Stadt Gottes, der Mensch ein Bürger dieser Stadt Gottes, die Seele ein Theil der Gottheit, und ein göttlicher Führer und Richter in der Brust des Menschen sey: daß jede Unzufriedenheit mit den Fügungen der Vorsehung eine sträfliche Empörung gegen den Urheber und Regierer des Ganzen, ein Aufruhr in dem Staat Gottes, ein Abfall von der Natur werde: daß ein Jeder den Posten, auf welchen er hingestellt worden, zu behaupten suchen, und sich aus allen Kräften hüten müsse, nicht in das Verbrechen der Abtrünnigkeit zu fallen, oder ein Auswurf, und gleichsam Geschwür der Natur zu werden.[84]

Nicht

bin, unter welchen ich bin, und was man von mir sagt? Und meine ganze Kraft ist nicht auf Gott, auf seine Gebote und Befehle gerichtet? αλλ' ἐγω δ' ὁλος προς τον Θεον τεταμαι, και τας εκεινυ εντολας, και τα προσταγματα. IV. 4. V. 1. 3. 5. VI. 44. VII. 55. VIII. 7. 34. IX. 42. XI. 8.

84) Arrian. ll. cc. und Antonin II. §. 3. II. §. 16. III. §. 11. IV. § 20. V. §. 8. X. §. 25. XII. §. 5. Besonders dachte sich Antonin Gott, als einen Regierer und Herrn der Welt, die Welt als einen Staat Gottes, den Menschen als Weltbürger, die Seele als einen Gott in der menschlichen Brust, die Tugend als einen Gehorsam gegen göttliche Gesetze, Murren gegen das Schicksal als Empörung, und das Laster als einen Auswurf, oder Geschwür der Natur. Er erklärte das Böse in der Welt für ein επιγεννημα, VI. §. 36. VIII. §. 50. und glaubte, daß selbst das Laster der Vollkommenheit des Ganzen nicht schade. γενικως ἡ κακια ὁδεν βλαπτει τον κοσμον. VII. §. 55.

Nicht weniger eigenthümlich, als die wahre Frömmigkeit, waren dem Epiktet, und Antonin die Decreta, welche man als die Grundsäulen des reinen Stoicismus ansehen kann: daß nicht die Dinge selbst, sondern unsere Begriffe oder Meinungen von den Dingen das Gemüth erschüttern, Begierden oder Verabscheuungen erregen, zum Handeln antreiben, oder davon zurückhalten [85]): daß daher alles darauf ankomme, die Dinge gleichsam zu entlarven, uns richtige Begriffe von den Dingen zu bilden, und dann die richtigen Begriffe in jedem Falle richtig anzuwenden [86]): daß die Vorsehung die Bildung und Anwendung richtiger Begriffe in unserer Gewalt gelassen habe [87]): und daß, wenn der Mensch von dieser seiner Kraft Gebrauch mache, er wahrhaftig frey, von allen Dingen, die nicht in seiner Gewalt seyen, unabhängig, oder über dieselben erhaben werde [88]): daß er hingegen ein elender Sclav seiner Leidenschaften, ein Sclav des Glücks, und ein Sclav der Menschen sey, so bald er den ersten Eindrücken nach-

 gehe

85) Arrian. I. c. 11. p. 69. "Nicht der Tod, nicht die Verweisung, nicht der Schmerz sind es, die uns antreiben etwas zu thun, oder nicht zu thun, sondern bloß unsere Begriffe und Meinungen von diesen Dingen. Man sehe ferner III. 3. p. 367. 368. Enchirid. c. 5.

86) I. 22. p. 114. 116. IV. I. 538. p. Anton. VI. 13.

87) το κρατιϛον ἁπαντων και κυριευον οἱ Θεοι μονον εφ' ἡμιν εποιησαν, την χρησιν την ορθην ταις Φαντασιαις· τα δε αλλα, ϗκ εφ' ἡμιν. I. 1. p. 6. III. c. 3. p. 367. 68.

88) Man sehe das herrliche erste Capitel des vierten Buchs der von Arrian aufbewahrten Reden des Epiktet. Dann Anton. IV. 7. V. 19. VIII. 47. 48. Eigenthümlich ist dem Antonin der häufige Gebrauch von Diminutiven, um dadurch die Dinge außer uns zu entlarven, und ihren eingebildeten Werth zu vermindern.

gebe, und sich von den daher entstehenden Begierden, und Verabscheuungen hinreissen lasse.

Keiner der ältern Stoiker behauptete es mit einem solchen Nachdrucke, als Epiktet, und Antonin: daß die Tugend das einzige Gut, das Laster das einzige Uebel sey: und daß alle übrige Dinge, welche Tugendhafte und Lasterhafte gemeinschaftlich besitzen, oder die den Einen, wie den Andern begegnen könnten, weder den Nahmen von Gütern, noch von Uebeln verdienen. [89]) Um auf die Natur der wahren Güter und Uebel, und der Scheingüter und Scheinübel aufmerksam zu machen, nannten sie die ersteren, die Dinge in unserer Gewalt, d. i. solche Dinge, welche zu erlangen, oder zu vermeiden wir in uns selbst Kräfte genug besitzen, und die letzteren, die Dinge ausser unserer Gewalt, oder solche Dinge, die sich uns aufdrängen, oder entziehen, die geschehen, oder nicht geschehen, ohne daß wir es durch unsere eigenen Kräfte bewirken, oder hindern können. [90]) Diese Grundsätze führten zu harten, oder hartscheinenden Folgerungen, vor welchen Epiktet nicht zurückbebte, die er vielmehr in ihrer ganzen Stärke vortrug, anstatt daß der sanftere Antonin vor ihnen vorüberging, oder sie milderte. "In unserer Gewalt, sagt Epiktet [91]), sind freye Ueberlegung, und Entschließung, und alle Handlungen, die nach freyer Ueberlegung und Entschließung vorgenommen werden: außer unserer Gewalt, unser Cörper, die Gliedmaaßen unsers Cörpers, unser Vermögen, unsere Eltern, Geschwister und Kinder, unser

89) Anton. II. §. 11. IV. 39. §. Die Stellen des Epiktet werden gleich angeführt werden.

90) Anton. VIII. [illegible] Arrian. I. c. 22. p. 116. τι ουν εστι το παιδευεσθαι; μανθανειν τας φυσικας προληψεις εφαρμοζειν ταις επι μερους ουσιαις καταλληλως τη φυσει· και λοιπον διελειν, ότι των οντων τα μεν εστιν εφ' ἡμιν, τα δε ουκ εφ' ἡμιν.

91) loc. cit.

unser Vaterland, kurz alles, womit wir in gesellschaftlichen Verbindungen sind. Worein sollen wir nun das wahre Gute setzen? . . . . . in die Dinge, die in unserer Gewalt sind? dann aber sind Gesundheit und Leben, Kinder, Eltern, und Vaterland keine Güter! Wer wird diese Behauptung und deren Vertheidiger ertragen? — Man wende aber den Blick nur auf die andere Seite hin. Kann Jemand glücklich seyn, dem man wider seinen Willen Schaden zufügt, oder der etwas verliert, oder nicht erhält, das ihm gut scheint? Mit Nichten. Kann einer Gott lieben, oder muß er ihn nicht vielmehr hassen, wenn Einem etwas begegnet, was man für ein Uebel, und etwas genommen wird, was man für ein Gut achtet? Mit Nichten. — Kann endlich Jemand gegen andere Menschen so gesinnt seyn, wie er gesinnt seyn sollte, wenn er außer der Tugend etwas als ein Gut, außer dem Laster etwas als ein Uebel schätzt? — Mit Nichten. Die uneigennützige Liebe von Eltern, Kinder, Geschwistern und Vaterland geht verloren [92]), und alle Arten von Verbrechen werden unvermeidlich, wenn außer der Tugend etwas gut, außer dem Laster etwas ein Uebel ist.

Epiktet kommt sehr oft auf die Betrachtung zurück, daß das Vaterland, Eltern, Kinder, Geschwister, und Freunde zu den Dingen außer uns gehören, und daß wir uns weder durch ihre Schicksale, noch auch selbst durch ihre Laster anfechten, in unserer Gemüthsruhe, und Zufriedenheit stören lassen müssen. "Die unangenehmen Begegnisse Anderer, heißt es unter andern [93]), müssen für dich kein Uebel werden; denn du bist nicht dazu geboren, mit andern unglücklich, sondern glücklich zu werden. Wenn Jemand unglücklich ist, so bedenke nur, daß er es durch sich selbst ist. Die Gottheit hat alle Menschen

92) III. 3. 364.
93) III. c. 24. p. 484.

Menschen zur Glückseligkeit geschaffen. Zu dieser gab sie ihm Anlagen, indem sie alle Dinge in solche theilte, die in unserer Gewalt, und die es nicht sind, und mit väterlicher Sorgfalt das Wesen des Guten und Bösen in solche Dinge legte, die wir in unserer Gewalt haben. — Deine Mutter härmt sich ab, weil sie von dir, ihrem geliebten Sohn getrennt ist.[94] — Warum hat sie sich nicht um die Lehren der Weisheit bekümmert, durch welche sie ihren Gram überwinden könnte? Ich sage nicht, daß es dir gleichgültig seyn müsse, ob deine Mutter traure. Ich behaupte nur, daß du nichts wünschen dürfest, was du nicht in deiner Gewalt hast. Fremdes Leiden gehört zu den Dingen außer uns: eigenes Leiden hingegen zu den Dingen in uns. Dieß erstere will ich ganz heben: das Andere nach Vermögen, nicht aber unbedingt, weil ich alsdann wider Gott, und die Fügungen der Vorsehung streiten würde. — Du leidest nicht bloß selbst, sondern auch die Deinigen leiden Noth.[95] Wohin führt dieser Hunger, diese Noth? In den Tod. Willst du dich nicht endlich einmahl gewöhnen, mit Muth und Zuversicht auf das letzte Ziel hinzublicken: wohin die Reichen und Mächtigen durch ihre Reichthümer und Macht eben so wohl, als die Armen und Geringen durch Mangel und Elend hingezogen werden?"

"Alle Dinge außer uns, selbst die mächtigsten Tyrannen[96], sind nur in so fern furchtbar, als wir sie selbst furchtbar machen. Die innern Tyrannen müssen wir austreiben suchen, und uns zugleich gewöhnen, unseren Cörper, und unsere Gliedmaaßen, unsere Macht und Reichthümer, unsere Ehrenstellen, Ansehen und Ruhm,

94) Ib. p. 490.

95) III. c. 26. p. 519.

96) IV. 1. p. 552. 553.

Ruhm, unsere Kinder, Brüder und Freunde, kurz alles dieses als Dinge anzusehen, die nicht unser sind. — Was macht den Tyrannen furchtbar [97])? seine Trabanten und Schwerdter. Warum fürchtet sich dann das Kind nicht, wenn es sich dem Tyrannen naht? Du sagst, weil es die Gefahr nicht kennt. Wenn nun aber Jemand sehr gut wüßte, was Trabanten und Schwerdter sind, aber gern aus irgend einer Ursache durch einen Andern des Lebens los werden wollte, würde der noch den Tyrannen, seine Trabanten und Schwerdter fürchten? Gesetzt ferner, daß Jemand weder heftig wünschte, zu leben, noch zu sterben, sondern Leben und Tod nähme, wie es sich fügte; warum sollte auch der nicht ohne Furcht zum Tyrannen hinzutreten? Man nehme an, daß Jemand über sein Vermögen, über Weib und Kinder eben so dächte, wie Jener über sein Leben, und daß es ihm also, als einem Wahnsinnigen gleichgültig sey, ob er sie habe, oder nicht habe, würde auch dem noch der Tyrann furchtbar seyn? Der Wahnsinn also kann die Menschen auf diese Art gegen die äußeren Dinge stimmen, und die Gewohnheit, die Galiläer; und Vernunft, oder Nachdenken sollten uns nicht zu der Ueberzeugung erheben, daß die Gottheit die ganze Welt als ein vollendetes Ganzes, und die Theile desselben um des Ganzen willen geschaffen habe? Daß ein von Natur edles Wesen das Gute nur in den Dingen, welche es in seiner Gewalt hat, suchen müsse, und daß es alsdann frey, glücklich, unverwundbar, über alle irdische Dinge erhaben, stets dankbar gegen Gott, und nie unzufrieden mit den göttlichen Schickungen seyn werde?"

"Wenn du Jemanden darüber weinen siehst, entweder daß sein Kind verreist, oder gestorben ist, oder daß er sein Vermögen verloren hat; so hüte dich, daß dieser Anblick

97) IV. c. 7. 620.

Anblick dich nicht mit hinreisse. Frage dich gleich: ist dieser nicht durch etwas außer ihm unglücklich? Denn andere Menschen leiden doch nicht durch das, was ihm zugestoßen ist. Du wirst gleich finden, daß nicht die Sache selbst, sondern die Vorstellung davon ihn peinigt. Unterlasse nicht Theil zu nehmen, und wenn es nicht anders seyn kann, mit dem Wehklagenden zu seufzen. Allein nimm dich in Acht, daß du nicht auch innerlich seufzest."

Ein jeder unbefangener Leser wird fühlen, daß in diesen Gesinnungen etwas falsches, oder übertriebenes ist; und daß die Gesinnungen so wohl als die Grundsätze, aus welchen sie ausflossen, gemildert werden müssen. Antonin war weit entfernt, den Weisen auch nur dem Schein nach zu isoliren, oder in sich selbst zurückzuziehen, oder ihn auch nur in Worten gegen die Schicksale, Sitten und Handlungen seiner Brüder gleichgültig zu machen.

"Der Dienst des innern Gottes in unserer Brust, sagt Antonin, besteht unter andern darin, daß wir uns vor aller Unzufriedenheit bewahren so wohl mit dem, was uns von Seiten Gottes, als was uns von Seiten der Menschen geschieht. Gottes Fügungen müssen wir aus Frömmigkeit verehren. Das, was die Menschen gegen uns ausüben, müssen wir entweder als Thaten unserer Brüder lieben, oder wir müssen mit denselben wegen der Unwissenheit, oder des Irthums ihrer Urheber auf eine gewisse Art Mitleiden haben. 98)

Antonin erlaubte den Tugendhaften nicht bloß mit den Verirrungen seiner Brüder Mitleiden zu haben, sondern er ermunterte ihn noch viel mehr, sich über die Tugenden und das Glück Anderer zu freuen, und beides

98) II. §. 13. τροπον τινα ελεεινα. Hier sagt er noch τροπον τινα. VII. 26. §. sagt er unbedingt ελεησεις αυτον.

des aus allen Kräften zu befördern, weil seine Bestimmung darin bestehe, alles was ihm begegne, mit Ergebung aufzunehmen, und seine Brüder glücklich zu machen.

"Wenn du dich innig ergötzen willst, so denke an die Vorzüge deiner Zeitgenossen, wie dieser unermüdlich thätig, jener freygebig, und großmüthig ist, u. s. w. Nichts erfreut das Herz des Menschen mehr, als die Bilder von Tugenden, die aus dem Leben und den Handlungen seiner Mitmenschen zurück strahlen."

"Wenn du morgens erwachst, so erwecke dich zu Handlungen, die deiner vernünftigen Natur und Bestimmung würdig, und angemessen sind. — Du bist nicht deßwegen da, um dich zu ergötzen; sondern vielmehr als Mensch thätig zu seyn. Siehst du nicht, wie alle Gewächse der Erde, und noch mehr die Thiere, die Sperlinge, Ameisen, Bienen, und Spinnen unaufhörlich beschäfftigt sind, ein Jedes sein Werk zu vollenden, und die Welt, zu welcher sie gehören, zu verschönern [99])? Und du wolltest nicht thun, was des Menschen ist? wolltest nicht deiner Natur gemäß wirken? — wolltest deine Natur geringer achten, als der Tänzer seine Tanzkunst, der Geizige sein Geld, der Ehrsüchtige seine Ehre? Diese alle dulden Hunger und Durst, oder versagen sich den Schlaf, um ihre Zwecke zu erreichen, und du wolltest in gemeinnützigen Handlungen träger und saumseliger seyn? — Ich habe ein doppeltes Vaterland. Als Antonin sehe ich Rom, als Mensch, die ganze Welt als mein Vaterland an. Was das Beste des Einen und

99) Es ist ein herrliches Bild: die Sphäre einer jeden Classe von Wesen sich als eine besondere kleine Welt zu denken, und zu glauben, daß alles, was lebt und webt, an der Verschönerung der Welt arbeitet, zu welcher es gehört. τον καθ' αυτας συγκοσμουσας κοσμον. V. §. 1.

und der Andern befördert, ist auch mein einziges Glück. [1]) — Das weniger Vollkommne ist um des Vollkommneren willen, die vernünftigen Wesen aber sind für einander geschaffen. Eben daher ist das Wohlwollende und Gesellige der hervorstechende, oder vornehmste Theil der menschlichen Natur. [2]) — Du hast bis jetzt alles in der Welt versucht, und die Glückseligkeit nirgend gefunden: weder im Vernünfteln, noch im Reichthum, oder in eitler Ehre, oder im sinnlichen Genuß. Wo liegt dann die wahre Glückseligkeit verborgen? Darin, daß du thust, was deine Natur verlangt. Und wie kannst du dieses thun? wenn du richtige Begriffe und Grundsätze hast, und nach diesen überzeugt bist, daß nichts dem Menschen gut sey, als was ihn tugendhaft: nichts böse, als was ihn lasterhaft mache. [3]) — Alle Naturen sind befriedigt, wenn sie sich auf dem Wege ihrer Bestimmung finden. Die vernünftige Natur ist dieses, wenn sie weder falschen, noch dunklen Sätzen ihren Beyfall gibt: wenn alle ihre Neigungen auf gemeinnützige Handlungen gerichtet sind: wenn sie endlich nichts begehrt und verabscheut, als was sie zu erlangen, oder zu vermeiden in ihrer Gewalt hat." [4])

Ungeachtet Epiktet und Antonin lehrten, daß der Mensch nicht zum Genuß, sondern zum Handeln bestimmt, und daß die Tugend sein einziges Gut sey; so sagten sie doch nicht mit den übertriebenen Stoikern, daß das Vergnügen unserer Natur nicht gemäß, oder nicht Absicht der Natur, sondern eine zufällige Folge unserer Handlungen sey. — Jeder Mensch, lehrte selbst Epiktet, sucht das Gute, und flieht das Böse. [5]) Der Unter-

1) VII. §. 44.
2) VII. 55. §.
3) VIII. §. 1.
4) VIII. §. 7.
5) I. c. 28. p. 145. III. 3. p. 364. 365.

Unterschied unter den Menschen liegt darin, daß sie nicht dieselbigen Dinge für gut und böse, für nützlich und schädlich halten. Wer das wahre Gute begehrt, und sich dessen freut, der hat das Wesen desselben gefunden. Denn das Gute kann nichts anders seyn, als worüber wir uns vernünftig freuen können.[6])

Epiktet, und Antonin, besonders der letztere, wiederhohlen keine andere Lehre so oft, als diese: daß wir Thoren und Lasterhafte, selbst alsdann, wann sie uns zu schaden gesucht hätten, mit Milde zu tragen, nicht über sie zürnen, sie nicht bitter tadeln, am wenigsten Gleiches mit Gleichen vergelten müssen.

Alle Menschen, bemerken beide zuerst[7]), suchen von Natur das Gute, und fliehen das Böse. Wenn sie daher in der Meinung etwas Gutes zu wählen, das Böse nehmen, und in der Meinung das Böse zu fliehen, das Gute vernachlässigen; so thun sie dieses bloß aus Unwissenheit, oder Irthum, und also unwillkührlich, oder gegen ihren Willen. Wir müssen sie daher als Unwissende, oder Irrende bedauern, und wo möglich zu belehren suchen: nicht aber anfeinden oder hassen, weil es grausam wäre, Jemanden deßwegen zu hassen, daß er das thut, oder zu erlangen sucht, das er selbst für Gut hält.[8])

Daß Unwissende, und Irrende sündigen, ist eben so natürlich und nothwendig, als alle übrige Erscheinungen der Natur. Wer also wünscht, daß die Bösen nicht

böse

6) III. c. 7. p. 382. Επι τινι ουν ησθησομεθα ταυτην την ψυχικην ηδονην; ει γαρ επι τοις αγαθοις, ευρηται η ουσια του αγαθου. ου γαρ δυναται αλλο μεν ειναι αγαθον, αλλο δ' εφ' ω ευλογως επαιρομεθα.

7) Arrian. I. 18. p. 97. c. 28. p. 145. Anton. II. §. 1. VI. 27. §. VII. 63. §.

8) VII. §. 27. Anton.

böse handeln, der wünscht etwas eben so unmögliches, als daß Kinder nicht weinen, Pferde nicht wiehern, Feigenbäume und Weinstöcke nicht Früchte tragen sollen. Nur Wahnsinnige können etwas verlangen, was mit der Natur der Dinge streitet.[9]) Je mehr wir dieses bedenken, desto mehr werden wir Nachsicht üben; und Nachsicht ist ein Theil der Gerechtigkeit.[10])

Unwissende und Irrende, Laster, Lasterhafte und Verbrechen gehören als nothwendige Bestandtheile in den Plan des Weltganzen. Wer über jene zürnt, lehnt sich gegen den Urheber, und Regierer der Welt auf. Die Gottheit erträgt nicht nur die Bösen, sondern erweist ihnen beständig allerley Wohlthaten; und wir sollten sie nicht dulden können? Die Gottheit verlieh uns eben deßwegen Langmuth, damit wir auch unsere irrenden Brüder, wie es vernünftigen Wesen geziemt, tragen möchten.[11])

Lasterhafte können zwar die Absicht haben, uns zu schaden, allein sie können diesen verkehrten Willen nicht wirklich vollziehen. Alles Gute und Böse liegt bloß in uns selbst. Unser Glück und Unglück hängt einzig, und allein von uns selbst ab. Kein Mensch kann uns unsere Tugend rauben, oder zum Laster zwingen. Keiner kann uns also unsere Glückseligkeit nehmen, oder wahren Schaden zufügen.[12])

Wenn die Laster, oder bösen Thaten Anderer dich zum Unwillen reitzen wollen; so vergiß nicht, das Gute aufzusuchen, was selbst die Bösen an sich haben, und denke zugleich an deine eigenen Mängel und Fehltritte.[13])

Sehr

9) Anton. V. 17. §. IX. §. 42. XII. §. 16.

10) IV. §. 3. ανεχεσθαι, μερος της δικαιοσυνης.

11) Anton. IV. §. 3. VII. §. 70. IX. §. 11 et §. 27.

12) Epict. Enchir c. 48. Anton. XI. §. 18.

13) VII. §. 70. XI. §. 18.

Sehr oft scheinen Andere zu straucheln, wo wir anders urtheilen würden, wenn wir über die Gesinnungen, und die ganze Lage der Handelnden besser unterrichtet wären. Wenn sie aber auch wirklich gegen uns fehlen, so sind uns die Feindseligkeiten anderer selten so nachtheilig, als der Kummer, der Unwille, und die Rachgier, die, wenn wir nicht über uns wachen, in uns entzündet werden. Das Leben der Menschen ist so kurz, und der Tod uns allen so nahe; und wir sollten jenes durch gehässige Leidenschaften zu verbittern, und diesen zu beschleunigen suchen [14])?

Es war dem wohlwollenden Antonin nicht genug, daß man die Lasterhaften dulde, und Nachsicht, oder Mitleiden mit ihnen habe. Er verlangte auch, daß man seine Feinde liebe, und sah diese Feindesliebe als einen charakteristischen Vorzug der Menschheit an [15]) Diese Feindesliebe kann vernünftigen Menschen nicht schwer werden, wenn sie bedenken, daß wir alle eines gemeinschaftlichen Ursprungs, oder mit einander verwandt: daß wir alle Bürger derselbigen Stadt Gottes: daß alle unvollkommne Dinge um der vollkommneren willen, die vernünftigen Wesen aber für einander, zu gegenseitiger Vervollkommnung und Beglückung geschaffen sind.

14) XI. §. 18. In diesem Abschnitt hat Antonin alle durch die übrigen Bücher zerstreuten Gründe der Langmuth, der Nachsicht und Verträglichkeit gegen Andere zusammengetragen.

15) II. 1. IV. 4. VII. §. 22. VIII. §. 26. IX. §. 27. besond. VII. §. 22. Ιδιον ανθρωπε φιλειν και τες πταιοντας.

Plato.

Ich erkannte die Schwierigkeiten, oder vielmehr die Vorwürfe sehr wohl, die daher entstehen würden, daß ich von den Schülern des Plato, und von den Schülern dieser Schüler eher handelte, als vom Plato selbst. Eine solche Unterbrechung, oder Umkehrung der natürlichen Ordnung würde in einem jeden andern Falle ein Versehen seyn, das gar nicht wieder gut gemacht werden könnte. Bey der Darstellung der Hauptgedanken des Plato, und seiner Nachfolger hat die Abweichung von der Zeitrechnung gar keine nachtheiligen Folgen. Plato schlug, wenigstens als Schriftsteller, einen ganz andern Weg ein, als auf welchen er vom Sokrates geführt worden war. Seine Schüler hingegen gingen auf der Bahn fort, welche Sokrates bereitet hatte; und nur am Ende thaten sie einen Seitensprung, der sie mit dem Plato vereinigte, oder wenigstens zu vereinigen schien. Unstreitig hatten die Lehren und Schriften des Plato einen großen Einfluß auf die Denkart und Werke seiner nächsten Nachfolger. Wir haben nicht nöthig, uns um diese Beziehungen zu bekümmern, da die Schriften der Weltweisen der alten Akademie verloren gegangen, und nur die Hauptgedanken ihrer Menschenkunde und Weisheitslehre erhalten worden sind, welche sich unmittelbar an die des Sokrates anschließen, ohne daß irgend eine Kluft zwischen beiden bemerkbar ist.

Plato hatte wegen seiner meistens bildervollen, und oft dunkeln Schreibart, wegen der Vieldeutigkeit aller von ihm gebrauchten wissenschaftlichen Ausdrücke, wegen der Unvollständigkeit und des Mangels von Zusammenhang in seinen Räsonnements, wegen der Ungewißheit, ob er durch den Mund irgend einer der Personen, die er redend einführt, seine eigenen Gesinnungen vortrage,

träge, endlich wegen der unläugbaren zahlreichen Widersprüche in seinen Werken von Anbeginn an das Schicksal, daß er auf mancherley Arten ausgelegt wurde. Unter allen diesen Auslegungen ist durchaus keine, durch welche die Philosophie, und Werke des Plato in einem solchen Grade travestirt worden wären, als durch die Deutungen, welche einige Freunde der kritischen Philosophie in unsern Tagen versucht haben. Ich ehre den Fleiß, den Scharfsinn, und besonders die Mäßigung dieser jungen Gelehrten um desto mehr, je seltener diese Vorzüge in der Parthey sind, zu welcher sie sich bekennen. Ich gestehe ihnen mit Vergnügen ein, daß sie über mehrere Puncte die Ideen des Plato sorgfältiger gesammelt, und geordnet haben, als alle ihre Vorgänger. Zu gleicher Zeit aber kann ich nicht verhehlen, daß sie den Plato, wenn ich so reden darf, völlig entplatonisirt, fast alle seine charakteristischen Züge verwischt, und ihm eine Maske vorgehängt haben, durch welche kaum ein anderer Weltweiser des Alterthums mehr entstellt worden wäre, als Plato dadurch entstellt worden ist. Man fand vieles in Plato nicht, was alle seine Schüler, und Gegner darin gefunden: und sah hingegen Vieles, wovon weder Freund, noch Feind bis dahin das Geringste gesehen, oder nur geahndet hatte. Ich bedaure die Zeit und Mühe, welche man auf die Darstellungen der Platonischen Philosophie im kritischen Geschmack verwandt hat. Die kritischen Philosophen haben sich unstreitig gefreut, daß Einer der berühmtesten Weltweisen der Griechen durch seinen Nahmen das Ansehen der kritischen Philosophie vermehrte, ohne dem Ruhm ihres Erfinders den geringsten Abbruch zu thun. Wenn aber die kritische Philosophie das Schicksal aller ihrer Vorgängerinnen haben, und das größere Publicum zu interessiren aufhören wird; so wird Niemand die neusten Geschichtschreiber des

 Plato,

Plato, und der Platonischen Philosophie lesen wollen, oder wenigstens nicht verstehen können.

Die eigenthümlichen Vortrefflichkeiten des Plato bestehen in dem Wohllaut, und der Süßigkeit, oder Pracht seiner Schreibart: in der Fülle schöner, oder erhabener Bilder, Gleichnisse, und Mythen, endlich in einer zahllosen Menge von feinen Bemerkungen über alle Theile der menschlichen Natur, über Güter, und Uebel, Tugenden, und Laster, Verfassungen, Gesetze, u. s. w. Um dieser Vortrefflichkeiten willen nannte man ihn vorzugsweise den Großen, den Göttlichen, den Gott, und Fürsten unter den Philosophen. Trifft man diese Vortrefflichkeiten in den neuesten Darstellungen der Platonischen Philosophie wieder an? Auch nicht die geringste Spur davon. Statt eines starken und schönen, mit allen Reitzen der Natur und Kunst ausgestatteten Cörpers entdeckt man ein mageres, bis auf die Knochen entfleischtes Gerippe; und dieses Gerippe ist über und über mit mehr, als Stoischen Dornen umflochten. Wenn man die Gedanken Anderer wiederhohlt, so ist es immer gefährlich, ihnen ihre natürliche Bekleidung zu nehmen, und sie in ganz andern Worten vorzutragen, als in welche sie ursprünglich von ihren Urhebern gehüllt wurden. Diese Entkleidung und neue Einkleidung ist ganz zerstörend bey einem Schriftsteller, wie Plato, dessen Gedanken und Worte meistens so innig verwebt sind, daß man die Erstern vernichtet, oder verdirbt, wenn man die Erstern ganz verändert.

Man mag den Plato deuten, wie man will, so kann man nie in Abrede seyn, daß er die wichtigsten wissenschaftlichen Wörter, ειδος, νȣς, διανοια, αρετη, σοφια, φρονησις, δικαιοσυνη, σωφροσυνη, αγαθον, κακον, καλον, αισχρον, u. s. w. in sehr verschiedenen Bedeutungen gebraucht, und daß er sich an ver-

schiedenen

schiedenen Stellen seiner Schriften häufig widersprochen habe, oder doch zu widersprechen scheine. Die kritischen Ausleger des Plato geben dieses im Allgemeinen zu, und wiederhohlen so gar die Warnung älterer Beurtheiler desselbigen Weltweisen: daß man die wahren Gedanken des Plato nicht aus einer einzigen, noch so bestimmten Stelle, sondern aus allen Parallel Stellen zusammengenommen schließen, oder errathen müsse. Dessen ungeachtet bemühen sich die neuesten Ausleger aus allen Kräften, den Plato nicht nur mit sich selbst, sondern auch mit der kritischen Philosophie in Harmonie zu bringen; und wenn sie daher auf streitende Behauptungen und Stellen stoßen, so nehmen sie immer diejenige Behauptung und Deutung als die einzige wahre an, die mit dem von ihnen vorausgesetzten aber dem ganzen Alterthum unbekannten Systeme des Atheniensischen Weltweisen übereinstimmt. Oft ist ein einziges Wort, was Plato aus der gemeinen Sprache seines Volks schöpfte oder wenigstens in keinem andern Sinn, als Sokrates brauchte, hinreichend, den Plato zu einem kritischen Philosophen zu machen [16]).

Die Begierde, dem Plato zu kritisiren, ich meine, die Grundsätze der kritischen Philosophie, oder wenigstens ihre Schattenbilder in demselben zu entdecken, war die Ursache, daß man den Hauptcharakter des Plato als Denkers und Schriftstellers ganz verkannte oder doch in der Darstellung seiner Grundsätze aus den Augen verlor. Es ist außer allem Zwei-

 fel,

16) Man vergleiche z. B. in Tennemanns System der Platonischen Philosophie alle Stellen, welche IV. S. 27. 28. 29. 75. 85. angeführt werden, mit den Sätzen, welche der genannte Ausleger des Plato daraus ableitet; und man wird finden, daß man die letzteren schlechterdings erst in die ersteren hineinlegen mußte, um sie wieder daraus hervorwickeln zu können.

sei, daß Plato die Wahrheit und Tugend liebte, und die Freunde und Vertheidiger derselben ehrte: daß er das Laster, den Aberglauben und Unglauben verabscheute, und das Ansehen ihrer Vertheidiger, oder Beförderer zu untergraben suchte. Nicht weniger wahr aber, und von den größten Bewunderern des Plato anerkannt ist es [17]), daß Plato dem Ruhm eines originalen Denkers, und eines schönen, oder erhabenen Schriftstellers noch mehr, als Wahrheit und Tugend liebte: daß er weniger zu nutzen, als zu glänzen suchte: daß er, wie alle grosse Geister von ähnlichen Anlagen, Seneca, Rousseau, selbst Cicero, beym Lehren und Schreiben zuerst, und am allermeisten daran dachte, und darnach strebte: Zuhörer, oder Leser durch die Neuheit und Kühnheit seiner Raisonnements, und Dichtungen, oder durch die Reitze seiner Sprache in Erstaunen und Bewunderung zu setzen. Daher der in allen Schriften des Plato unverkennbare Hang zu Paradoxen! Daher die Ungleichheit, und der gesuchte Schmuck; und sehr oft der Schwulst seiner Schreibart! Daher die häufigen Widersprüche in Behauptungen und Fictionen! Die meisten Schriften des Plato waren Schaustücke, wie die Prunkreden oder Sophismen der Griechischen Sophisten und Rhetoren. Redner und Schriftsteller dieser Art verlangten gar nicht, daß man das, was sie mit dem größten Scharfsinn, oder der studiertesten Beredsamkeit vortrugen, für ihre wahre Meinung halten, sondern daß man nur die Kunst, womit sie es vorgetragen hatten, anstaunen sollte. Die Leser und Hörer verlangten wiederum nicht, daß solche Prunk-Vernünftler, und Prunkredner stets mit sich selbst übereinstimmten, wie die strengeren Weisen,

17) Dionys. Halicarnass. V. 208. 209. VI. 964. 972. 1032-1034.

sen, welche nicht lehrten, wie man schön reden, und scharfsinnig raisonniren, sondern wie man richtig denken und gut leben solle. Plato redete und schrieb bald wie Sokrates: bald, wie Heraklit: bald wie Epimenides, oder die mittleren Pythagoreer. Ja er wetteiferte selbst mit den Sophisten um den Ruhm der feinsten Spitzfindigkeiten. — Es ist mehr, als wahrscheinlich, daß die treusten Schüler des Plato, die nach ihm in der Akademie lehrten, es von ihm selbst gewußt, oder als notorisch vorausgesetzt haben, daß nur diejenigen Gespräche, in welchen Plato ächt-Sokratische Philosophie vorgetragen hatte, die wahren Gesinnungen desselben enthielten, und daß hingegen alle übrige Dialogen entweder bloß Spiele des Scharfsinns, oder Proben und Meisterstücke von Beredsamkeit seyen. Speusipp, Xenokrates, und deren Nachfolger bis auf den Arcesilas nannten sich selbst Weltweise der alten Akademie, und lehrten dessen ungeachtet reine Sokratische Philosophie, nicht aber die Theoremen, die sich in den berühmtesten Werken ihres Lehrers fanden. Sie thaten dieses, ohne, so viel wir wissen, das in den Werken des Plato enthaltene Systeme zu wiederlegen. Sie näherten sich dem letztern nur in einem einzigen Stücke, wo sie auf eine gewisse Art das Beyspiel des Sokrates selbst vor sich hatten: Daß nämlich in unheilbar zerrütteten Staaten die ruhige Beschauung dem Weisen angemessener sey, als ein fruchtloses, und mit den größten Gefahren verbundenes öffentliches Leben. In einigen Menschenaltern verlor sich die oben erwähnte Nachricht [18]), und die Unter-

18) Die Skeptiker allein erhielten sie einigermaßen, und mit ihr die Eintheilung der Gespräche des Plato in solche, die seine wahre Meinung enthielten, und dann in bloße Uebungsdialogen. λογυς γυμνασικυς. Sext. Hypotyp. I. c. 33. S. 221.

Unterscheidung dreyer Personen im Plato, als Schriftsteller: des ernstlichen Weltweisen, des scharfsinnigen Raisonneurs, und des wetteifernden Redners. Man fing an, alle Werke des Plato in Rücksicht ihres Inhalts für gleich kanonisch zu halten, und von dieser Zeit an muste man freylich die Ethik des Plato nicht nur von der des Sokrates unterscheiden, sondern auch derselben entgegensetzen. So überwiegend wahrscheinlich mir die bisher vorgetragenen Vermuthungen vorkommen, so gibt es doch noch eine andere nicht weniger annehmliche Art, die häufigen Widersprüche des Plato aus der Geschichte solcher Männer zu erklären, die ähnliche Anlagen des Geistes und des Gemüths hatten. Keine Erscheinung ist gewöhnlicher, als daß Genies, in welchen die Phantasie bey weitem die dominirende Kraft ist, alle Systeme und Meinungen, in welche sie sich mit Anstrengung versetzen, oder welche sie sich mit großer Lebhaftigkeit denken, so lange für wahr halten, als die Spannung ihres Geistes dauert, und daß sie daher während ihres Lebens häufig von einem System zum andern übergehen, oder neben einem System, welchem sie im Grunde treu bleiben, andere eine Zeitlang gleichfalls als wahr annehmen, ohne sich jemahls die Mühe zu geben, die älteren Ueberzeugungen mit den neueren Ueberredungen, oder Meinungen zu vereinbaren, und wenn die letzteren allmählich andern Platz machen, sich selbst zu fragen, wie viel sie noch jetzt von dem, was sie ehemahls annahmen, wirklich glauben. Plato konnte also sehr wohl sein ganzes Leben durch der Sokratischen Philosophie treulich anhangen, und sich dennoch zu verschiedenen Zeiten bald in die Heraklitische, bald in die Epimenideische, oder Pythagoreische Philosophie mit einer solchen Anstrengung hineindenken, daß er eine Jede zu ihrer Zeit für wahr und richtig hielt. Man mag nun dem einen oder dem andern

Urtheile

Urtheile über den Plato seinen Beyfall geben; so darf man es in keinem Falle zur Regel machen, daß die späteren Schriften stets die wahren Grundsätze des Plato enthalten. Schriftsteller, wie Plato, können eben so wohl nach, als vor den gefaßten inneren Ueberzeugungen mit Proben des Scharfsinns, und der Beredsamkeit spielen, oder eine Zeitlang durch abweichende Meinungen geblendet werden, die aber bald nachher wieder ihre Kraft verlieren.

Wenn man im Plato den ernstlichen Forscher und Lehrer der Wahrheit nicht von dem nach Beyfall haschenden Grübler und Schönschreiber absondern, oder auch nicht zugeben will, daß ein Mann von solchen Geistesanlagen, dergleichen Plato besaß, zu verschiedenen Zeiten ganz verschiedene Systeme und Meinungen für wahr gehalten haben könne: wenn man vielmehr darauf besteht, daß alle Werke des Plato in denselbigen ernstlichen Absichten, und nach denselbigen Grundsätzen geschrieben worden; so muß man wenigstens auch dieses zugeben, daß man alsdann die wahren Gesinnungen des Plato in denjenigen Schriften aufzusuchen habe, auf welche er unläugbar den größten Fleiß gewandt, und welche das ganze Alterthum als seine vorzüglichsten Meisterstücke bewundert hat. Diese sind keine andere, als die Bücher der Republik: der Timäus, und Phädo: der Theätet, Phädrus, und Gorgias. Die Hauptgedanken, welche diese Gespräche über die Natur und Bestimmung des Menschen enthalten, sind, vielleicht die einzige Lehre von den Ideen ausgenommen, nicht neu. Eigenthümlich waren dem Plato bloß die Einkleidung und Ausführung, welche allerdings so einzig vortrefflich, oder original sind, daß man darüber die ersten Urheber der Gedanken selbst beynahe ganz vergessen hat.

Unter

Unter den Pythagoreern, welche kurz vor, und zu den Zeiten des Plato lebten, waren mehrere, welche lehrten [19]): daß die menschlichen Seelen vor ihrer Eincörperung in sterbliche Leiber ein göttergleiches Leben gelebt: daß sie sich aber durch gewisse Vergehungen die Strafe zugezogen hätten, in ihre gegenwärtige Cörper, wie in Gräber herabgestoßen, oder wie in durchlöcherte Gefäße eingeschlossen zu werden. Nach den Lehren dieser Pythagoreer war der Leib das größte Uebel, was die Seele stets mit sich umher trage: die Wollust, oder das sinnliche Vergnügen, die Lockspeise und Ursache aller Laster und Verbrechen, so wie das unüberwindlichste Hinderniß aller Tugend, und Weisheit: und die Ertödtung aller sinnlichen Lüste und Begierden endlich, oder die unaufhörliche Ablösung der Seele vom Cörper die einzige Reinigung, und Weihe, wodurch die Seele allmählich wieder zu ihrer verlornen Seligkeit und Vollkommenheit gelangen könne.[20]) So groß aber

19) Man sehe außer den von mir Th. I. 549 - 557. S. angeführten Stellen noch Plato in Phaed. p. 24. 27. Cic. de Senect. c. 12. und Plutarch. in Vita Caton. Vol. II. 548.

20) Plutarch und Cicero, ll. cc. schöpften diese Nachrichten beide aus einerley Quelle, aus den Schriften des ältern Cato, der die angeführten Pythagoreischen Lehren von dem Pythagoreer Nearch in Tarent erhielt, welcher Nearch sie durch Ueberlieferung vom Archytas erhalten hatte: Nullam capitaliorem pestem, quam corporis voluptatem, hominibus dicebat (Archytas) a natura datam: . . . cumque homini siue natura, siue quis deus nihil mente praestabilius dedisset; huic diuino muneri ac dono nihil esse tam inimicum, quam voluptatem. . . . Neque omnino in virtutis regno voluptatem posse consistere. Quod quo magis intelligi posset, fingere animo iubebat, tanta incitatum aliquem voluptate corporis,

aber auch das Elend des Menschen auf dieser Erde, so groß die Gefahren der Jugend, und die Hindernisse der Weisheit, und Glückseligkeit sind; so darf doch der Mensch nach den Aussprüchen derselbigen Pythagoreer das Erdenleben nicht nach seinem Gutbefinden verlassen, sondern er muß den Posten, auf welchen er hingestellt worden, so lange behaupten, bis er von seinem Herrn, und gleichsam Feldherrn abgerufen

corporis, quanta percipi posset maxima. Nemini censebat fore dubium, quin tamdiu, dum ita gauderet, nihil agitare mente, nihil ratione, nihil cogitatione consequi posset. De Senect. c. 12. et Plut. l. c. ακυσας δε ταυτα διαλεγομενυ τυ ανδρος, οἱς κεχρηται και Πλατων, την μεν ἡδονην αποκαλων μεγισον κακυ δελεαρ, συμφοραν δε τῃ ψυχῃ το σωμα πρωτην, λυσιν δε και καθαρμον, οἱς μαλισα χωριζει, και αφισησιν αυτην των περι το σωμα παθηματων λογισμοις, etc. Wenn das Fragment des Philolaus beym Klemens von Alexandrien ächt ist, Strom. III. p. 433., so schrieb schon dieser Pythagoreer die Einschließung der unsterblichen Seelen in sterbliche Leiber zur Büßung gewisser Vergehungen, den ältesten Dichtern, und so genannten Theologen zu. Eben dieses that Cicero in einem Fragment beym Augustin v. Cic. Fragment. p. 60 Edit. Ernesti. Dieß ist eben so falsch, als die Vergleichung, welche Cicero an der angeführten Stelle dem Aristoteles zueignet: Ex quibus humanae vitae erroribus et aerumnis fit, vt interdum veteres illi siue vates, siue in sacris initiisque tradendis diuinae mentis interpretes, qui nos ob aliqua scelera suscepta in vita superiore, poenarum luendarum causa natos esse dixerunt, aliquid vidisse videantur, verumque sit illud, quod est apud Aristotelem, simili nos affectos esse supplicio, atque eos, qui quondam, quum in praedonum Etruscorum manus incidissent, crudelitate excogitata necabantur: quorum corpora viua cum mortuis, adversa adversis accommodata, quam aptissime colligabantur: ita nostros animos cum corporibus copulatos, vt viuos cum mortuis esse coniunctos.

rufen wird.[21] So gewiß Pythagoreer alles dieses vor dem Plato lehrten, eben so gewiß hatten andere Weltweise vor dem Plato die Sinne und sinnliche Erkenntniß des Menschen, als unzuverlässig verworfen, und die Vernunft für die einzige Richtschnur, oder Richterinn der Wahrheit erklärt. — Ein vorhergehender Zustand also der menschlichen Seelen vor ihrer Einkerkerung in sterbliche Leiber, die Herabsetzung der Sinne und sinnlichen Erkenntniß, die Erhebung der speculirenden Vernunft, und der stillen Beschauung, die Entsinnlichung des Menschen, und die mit einer solchen Entsinnlichung verbundene Ertödtung des Fleisches, endlich die Wanderungen der Seelen zur Strafe, oder Reinigung waren lange vor dem Plato von berühmten Männern gelehrt, und vertheidigt worden; und sind es nicht eben diese Hauptideen, welche Plato in seinen trefflichsten Werken mit der höchsten Pracht der Rede, und mit dem Zauber seiner unerschöpflichen Phantasie ausgeschmückt, und nicht selten bis zum Abentheuerlichen überladen hat? Plato verwandelt die

21) Plato in Phaedone p. m. 24. Plato spricht von dieser Lehre, als von einer geheimen Lehre. ὁ μεν γαρ εν εν απορρητοις λεγομενος περι αυτων λογος, ὡς εν τινι Φρερα εσμεν οἱ ανθρωποι, etc. Der ganze Zusammenhang lehrt, daß Plato an dieser Stelle weder an die Eleusinischen, noch Orphischen Geheimnisse, sondern bloß an die eigenthümlichen Meinungen der Pythagoreer seiner Zeit dachte, welche ihre Lehren als Geheimnisse, und ihre Schüler als Eingeweihte ansahen. Man vergleiche die von mir I. 549. 550. angeführte Stelle aus dem Gorgias des Plato, wo dieser Weltweise nach dem Worte πιθον hinzusetzt: τες δε ανοητους, αμυητους. Plato nennt im Phädo: p. m. 27. die Lehre von der Seelenwanderung einen παλαιον λογον: wie es mir scheint, auch in Beziehung auf Pythagoreer, welche diese Meinung schon vor dem Plato vorgetragen hatten.

die Schöpfung der Welt, und besonders die der Seelen und Thiere in ein großes Drama, in welchem der Gott der Götter, die sichtbaren und unsichtbaren Götter, und endlich die Seelen als redende, und handelnde Personen auftreten.[22]) Nachdem der Gott der Götter die sichtbaren und unsichtbaren Götter hervorgebracht hatte, trug er diesen die Bildung sterblicher Leiber, und unvernünftiger Seelen, auf, übernahm selbst noch die Schöpfung unsterblicher Seelen, die aus demselbigen Bestandtheilen, wie die Götter, nur mit einem größern Zusatze des weniger Vollkommnen, gemischt wurden, und säete die neugeschaffenen Seelen über die Gestirne aus, nachdem er sie vorher mit den Rathschlüssen seines Willens bekannt gemacht hatte: daß nämlich diejenigen, die seinen Willen nicht in allen Stücken erfüllen, und sich vor allen Verirrungen, und unreinen Begierden bewahren würden, in sterbliche Leiber eingepflanzt, oder als unsterbliche Wesen mit sterblichen Leibern würden zusammengefesselt werden. — So lange nun die Seelen den Gesetzen der Gottheit gehorchten, so lange erblickten sie in der Gesellschaft der Götter das Gefilde der Wahrheit, und empfingen die Abdrücke der Urbilder der Dinge, die von Ewigkeit her im göttlichen Verstande gewesen waren, und nach welchen die Gottheit alle Arten und Gattungen cörperlicher Dinge geschaffen hatte. Diese Abdrücke der ewigen Urbilder wurden zwar verdunkelt, aber nicht ganz ausgelöscht, als die Seelen fehlten, zu ihrer Strafe und Reinigung mit sterblichen Leibern verbunden, und in einen beständigen gleichgefährlichen, und beschwerlichen Kampf mit zwey unvernünftigen Seelen verwickelt wurden, welche die

22) Man sehe meine Gesch. der Wissensch. II. 710 u. f. S. wo man die Zeugnisse, und die wichtigsten Stellen des Plato angeführt findet.

die bildenden Götter in dieser Absicht in den menschlichen Cörper hineinarbeiteten und gleichsam hineinflochten. Die Erste dieser unvernünftigen Seelen, welcher man ihren Sitz in der Brust anwies, wurde der Sitz aller schädlichen, in's Verderben lockenden Vergnügungen, aller vom Guten abschreckenden Schmerzen: der Sitz von Kühnheit, und Furcht, von unbezwingbarem Zorn, von verführerischen Hoffnungen, von der alles überwältigenden Liebe, dem verzehrenden Reitze, und andern aus diesen abstammenden Ungeheuern. Die zweyte unvernünftige Seele wurde die Mutter der heftigsten Begierden nach Speise und Trank, nach dem Genusse sinnlicher Liebe, und selbst nach Reichthümern, wodurch die ersten Begierden befriedigt werden. Die Götter banden diese zweyte unvernünftige Seele in dem Unterleibe fest, damit sie desto weniger Geschrey, und Aufruhr erregen möchte. So wie unser irdisches Leben ein Zustand der Züchtigung ist, so ist unser Leib gleichsam ein Grab oder Gefängniß der unsterblichen Seele, in welches sie hinabgestoßen worden; oder eine Schaale und Felsstück, wodurch sie von ihrer Erhebung zurückgehalten, und zur Materie herab gezogen wird. Unsere Sinne, und die Vergnügungen und Schmerzen, welche sie uns geben, sind die Bande, oder Nägel, wodurch der Geist an das Irdische und Vergängliche gefesselt, oder geheftet; und die Begierden und Verabscheuungen sind gefährliche Krankheiten, wodurch der Geist vercörpert, und dem Fleische dienstbar gemacht wird. Die Materie ist so wandelbar und fließend: die Sinne sind so schwach: die Wege der Erfahrung so unsicher, daß wir durch, und auf den letzteren nie das Wesen der cörperlichen Dinge erkennen, sondern bloß einen trüglichen Schein auffassen können. Wir müssen uns daher bemühen, die unvernünftigen Seelen zu bekämpfen, die in uns schlummernden Abdrücke

der

der ewigen Urbilder wieder zu erwerben, und den unsterblichen Geist von dem vergänglichen Cörper abzuziehen, das heißt zu sterben, wenn wir uns aus unserer Erniedrigung aufrichten, und zu unserer ursprünglichen Bestimmung hinaufschwingen wollen. In dieser Flucht des Irdischen, in dieser Abziehung vom Cörper, in dieser beständigen Anschauung der ewigen Wahrheit, oder in der richtigen Erklärung, Eintheilung, und Verknüpfung abgezogener Ideen, besteht die wahre Reinigung, und Einweihung der Seele in die erhabensten Geheimnisse, die wahre Verähnlichung mit der Gottheit, endlich die wahre Weisheit, die Göttlichste aller Vollkommenheiten, und die Mutter aller übrigen Tugenden, die ohne sie nur trüglicher Schein, nur elende Sclavinnen oder Dienerinnen cörperlicher Lüste, und Leidenschaften sind. [23]) Der wahre Weise trachtet nur nach unvergänglichen Gütern, welche der große Hause nicht kennt, und sieht hingegen mit Verachtung auf diejenigen herab, nach welchem die übrigen Menschen streben. Er bekümmert sich von seiner ersten Kindheit an nicht um die Wege, die zu Gerichtshöfen, oder Rathhäusern, und andern öffentlichen Versamm-

23) Man vergleiche die Stellen, welche ich II. 761 und 772. S. über die Weisheit, oder das höchste Gut des Plato angeführt habe. Nach diesen Stellen ist es nicht möglich, es zu bezweyfeln, daß Plato nicht bloß die Mäßigung, sondern die Ertödtung der Sinnlichkeit, und ein stilles in sich selbst gekehrtes Beschauen abgezogener Begriffe und Sätze für die höchste Weisheit, und Glückseligkeit des Menschen gehalten habe. Herr Tennemann I. S. 224. 225. hat die Schilderung des Platonischen Weisen sehr gemildert; allein selbst die gemilderte Schilderung bestätigt die Meinung aller bisherigen Ausleger des Plato über die Weisheit, und über die Bestimmung des Menschen nach diesem Weltweisen.

sammlungsplätzen führen. Er hört, und sieht nichts von geschriebenen, und ungeschriebenen Gesetzen, und Volksschlüssen; und alles Wetteifern um öffentliche Aemter und Würden wird ihm, gleich grossen Gastmählern und fröhlichen Zusammenkünften, nicht einmahl im Traume bekannt. Er weiß nichts, weder von der ältern, noch von der neuern Geschichte seines Vaterlandes, und merkt es nicht einmahl, daß er nichts davon weiß. Er zieht sich von allen diesen Dingen, nicht aus Eitelkeit, nicht in der Absicht, um selbst mit seiner Unwissenheit zu prahlen, zurück, sondern weil er sie für nichtswürdige Kleinigkeiten hält, die seine Aufmerksamkeit nicht einen Augenblick verdienen. Der Weise verweilt nur allein seinem Leibe nach unter den Sterblichen. Sein Geist schwebt allenthalben umher, und senkt sich entweder unter die Erde hinab, oder hebt sich auch über alle Himmel empor, um die Natur eines jeden Wesens auszuspähen. Wenn er sich aber vor Gericht verantworten, oder vor dem Volke reden soll; so ist er in der größten Verlegenheit, und wird, wie Thales, da er in eine Grube fiel, so gar barbarischen Sclavinnen und dem elendesten Pöbel zum Gelächter, weil er von allem, was zum gemeinen Leben gehört, oder gewöhnlichen Menschen vor den Füßen liegt, nichts weiß. Er verachtet Hoheit des Standes, unermeßliche durch mehrere Länder fortlaufende Besitzungen, Adel und Alterthum des Geschlechts, ungeheuere von entfernten Voreltern aufgehäufte Schätze, als Spielwerke von Kindern, auf welche kein großer, himmlisch gesinnter Geist stolz seyn könne. Er spottet aller übrigen Künste, und Wissenschaften, als unnützer Weibermährchen, diejenige ausgenommen, die ihn lehrt, wie er so geschwind, als möglich, in eine bessere Welt entfliehen könne, wo keine Verwandlung, keine

Ent-

Entstehung und Untergang mehr sind.[24]) — Selbst diese Uebertreibungen nöthigen uns beynahe zu glauben, daß sie nicht ernstliche Ueberzeugungen eines solchen Mannes, wie Plato, gewesen seyen. Diese Meinung wirft aber deßwegen eine unläugbare Thatsache nicht über den Haufen, daß die Aeußerungen des Plato über einen vorhergehenden Zustand der Seelen, über die Herabstoßung der Seelen in die menschliche Leiber, über die Absonderung des unsterblichen Geistes von dem sterblichen Cörper, über die Eitelkeit der Sinne und sinnlichen Erkenntniß über die Beschauung als die wahre Bestimmung, oder die höchste Vollkommenheit, und Glückseligkeit des Menschen von den Zeiten des Cicero an, für ächt Platonische Lehren gehalten, und von allen neueren Platonikern angenommen worden: weßwegen man auch berechtigt ist, die Platonische Beschauungslehre als ein von den übrigen Haupt-Systemen des Alterthums verschiedenes System zu betrachten.

Pyrrho, und die neue Akademie.

Es ist viel weniger zu verwundern, daß eine solche Art zu philosophiren, dergleichen die Skeptische war, unter dem Griechen entstanden, als daß sie nicht viel früher entstanden ist. Man hatte lange vor dem Pyrrho die unläugbarsten Erscheinungen und Wahrheiten bestritten, und eben so augenscheinliche Ungereimtheiten behauptet. Man hatte nicht bloß die Sinne, sondern auch die Vernunft als die Quellen und Regeln der Wahrheit verworfen.[25]) Man hatte jeden Menschen,

24) Theaet. l. c. διο και πειρασθαι χρη ενθενδε εκεισε φυγειν ὁτι ταχιστα. φυγη δε ὁμοιωσις θεω κατα το δυνατον.

25) Man sehe Cicer. Ac. Quaest. IV. 5 et 23. c.

schen, und den sinnlichen Schein, und die Meinungen eines jeden Menschen, zum Maaßstabe der Wahrheit gemacht, und jeder Behauptung eine andere Behauptung, jedem Grunde einen Gegengrund von gleichem Gewichte entgegengesetzt [26]) Pyrrho durfte gleichsam nur in die Mitte der entschiedenen Vertheidiger, und der nicht weniger entschiedenen Läugner der Wahrheit treten, um zu seiner Skepsis, zur gänzlichen Zurückhaltung des Beyfalls zu gelangen, und um sagen zu können, daß er die Widerlegungen, und Gegengründe der Einen nicht weniger, als die Behauptungen und Gründe der Anderen bezweyfle.

So geringe Mühe es aber auch kostete, bis zu einem allgemeinen Zweyfel zu kommen; so hohe Bewunderung verdient die Gründung und Anwendung der Skepsis in mehreren Rücksichten. Zuerst halte ich die Zehn so genannten τροπυς, oder allgemeinen Zweyfelsgründe der älteren Skeptiker für Eins der größten Meisterstücke des menschlichen Verstandes: für ein viel größeres Meisterstück, als alle Kategorien-Reihen der älteren und neueren Zeit. Kein Griechischer Philosoph war so tief in die Natur des Empfindungsvermögens der Menschen und Thiere eingedrungen, als der Erfinder der Skeptischen τροπων. Man kann fast sagen, daß kein Griechischer dogmatischer Weltweiser sie ganz verstanden, und daß selbst unter den berühmtesten Denkern der neuern Zeit nur Wenige sie gehörig erwogen, und angewandt haben. Nicht weniger bewundernswürdig sind manche Prüfungen der wichtigsten Hauptstücke aller Theile der dogmatischen Philosophie. Ungeachtet diese Prüfungen nicht selten mit leeren, und lächerlichen Spitzfindigkeiten vermischt sind: so sollte man doch billig einen jeden Wahrheit liebenden Forscher verpflichten, oder ermuntern, sich ein-

mahl

26) IX. 57. Diog. Laert.

mahl in seinem Leben ernstlich mit dem Werken des Sextus zu beschäfftigen, nicht nur um sein Gedankensystem zu läutern, sondern auch um desto vorsichtiger und bescheidener so wohl im Behaupten, als im Verwerfen zu werden. Die Skepsis war eine Kritik der Griechischen Systeme, dergleichen wir für die neuere Philosophie noch nicht erhalten haben, und vielleicht nie erhalten werden. Glücklich, wenn Pyrrho, und dessen Nachfolger sich auf die strengste Prüfung alles dessen, was die Griechischen Weisen als Wahrheit vorgetragen hatten, eingeschränkt hätten! Dieß reine Forschen nach Wahrheit that aller Versicherungen der Skeptiker ungeachtet unter einem Volke, und in einem Zeitalter nicht Genüge, in welchem man sich schon lange gewöhnt hatte, die nützlichsten Wahrheiten gegen eiteln Tand, und selbst gegen die schädlichsten Irrthümer zu vertauschen, wenn die letztern nur blendeten und Aufsehen erregten. Pyrrho ging viel weiter, als er nach seinen eigenen Principien gehen konnte, oder sollte. Indem er vorgab, an allem zu zweyfeln, nichts für wahr oder falsch, für wahrscheinlicher oder unwahrscheinlicher, für gut oder böse zu halten, lehnte er sich nicht nur gegen die menschliche Natur, und besonders gegen den gemeinen Menschenverstand auf, sondern er gerieth auch in Widersprüche mit sich selbst, von denen man hätte glauben sollen, daß sie viel weniger scharfsinnigen Männern, als Pyrrho, und dessen bekannte Nachfolger waren, hätten auffallen müssen.

Die Skepsis, sagten die Pyrrhonier [27]), ist ein Vermögen, Sinne und Vernunft, sinnliche und Vernunftkenntnisse einander entgegen zu setzen. Das Princip der Skepsis liegt darin, daß einer jeden Meinung eine andere Meinung, jedem Grunde ein Gegengrund

 von

27) Sexti Hypotyp. I c. 4.

von gleichen Gewichte gegenüber steht. [28]) Unser Kriterium ist der sinnliche Schein [29]), nach welchem wir im gemeinen Leben, wie andere Menschen handeln; und das letzte Ziel aller unserer Bemühungen ist Unerschütterlichkeit in allen Dingen, die von den Urtheilen der Menschen abhangen, so wie Mäßigung und Ergebung in alle Veränderungen unserer Natur, denen wir nicht ausweichen, und welche wir nicht zurückhalten können. [30])

Warum, konnte man die Skeptiker mit Recht fragen, Sinne und Vernunft beständig einander entgegensetzen? Sollte ein Geschöpf, wie der Mensch, schnurstracks widersprechende und unvereinbare Kräfte haben? Warum nicht lieber Sinne und Vernunft, sinnliche und Vernunftkenntniß, da, wo sie mangelhaft, oder unzureichend sind, durch einander ergänzen und berichtigen, und eben dadurch mit einander in Harmonie bringen? Wenn man nichts, als Gegensatz und Widersprüche aufsucht, so findet man dergleichen auch da, wo sie wirklich nicht vorhanden sind. Ist es nicht eines aufrichtigen Wahrheitsforschers würdiger, mit unbefangenem Gemüthe die Dinge zu betrachten, wie sie sind, oder uns erscheinen, als einseitig ihre Gegensätze und Widersprüche auszuspähen?

Nach eurem eigenen Geständnisse, konnte man fortfahren, ist der sinnliche Schein euer Kriterium. Ihr zweyfelt nicht, daß, wenn ihr Honig esset, oder Wermuth kostet, der Eine euch süß, der Andere bitter scheine, sondern nur daß der Honig wirklich so süß, der Wermuth so bitter sey, als er euch vorkommt. — Wir bescheidenen Dogmatiker verlangen gar nicht, daß ihr

28) l. c. 6. 29) l. c. 11.

30) l. c. I. c. 12. τελος ειναι τȣ Σκεπτικȣ την εν τοις κατα δοξαν αταραξιαν, και εν τοις κατηναγκασμενοις μετριοπαθειαν.

ihr die Dinge, welche in eure Sinne wirken, für das halten sollt, was sie euch scheinen; allein das verlangen wir, daß ihr mit euch selbst übereinstimmt und nicht gleich zurücknehmet, oder vergesset, was ihr kurz vorher zugegeben habt. Wenn ihr an der Wirklichkeit der Empfindungen des Süßen, des Bitteren, u. s. w. nicht zweyfeln könnet, wie ihr selbst eingesteht; wie wollet ihr denn noch sagen, daß jedem Satze ein anderer Satz von gleichem Gewichte gegenüberstehe, und daß ihr euren Beyfall stets zurückhaltet? In dem Augenblicke, wo ihr Vergnügen und Schmerzen empfindet, und dieses selbst bekennet, ist doch das Gegentheil nicht eben so wahr. Gesetzt auch, daß wir von allen äußern Dingen keins so wahrnehmen, wie es wirklich ist; bleibt es deßwegen nicht unwidersprechlich richtig, daß wir allerley angenehme, und unangenehme Empfindungen erhalten und uns dieser Empfindungen bewußt werden? daß wir denken, begehren und verabscheuen? daß wir Kräfte in uns haben, und diese bey gewissen Veranlassungen anstrengen? Wenn ihr Skeptiker in euch selbst hineinblicken wollt, so werdet ihr finden, daß es gewisse Gesetze des Empfindens, Denkens, und Begehrens, oder Verabscheuens gibt, welche wir Menschen noch weniger übertreten, als verkennen können. Besonders werdet ihr auf gewisse Axiomen der reinen Vernunft stoßen, die nicht nur unläugbar sind, wie die Wirklichkeit eurer Empfindungen, sondern von welchen ihr das Gegentheil auch nicht einmahl als möglich denken könnet. — Wie wollt ihr unter solchen Umständen die allgemeine Zurückhaltung eures Beyfalls behaupten?

Ihr beruft euch darauf [31]), daß ihr euch im gemeinen Leben, wie andere Menschen benehmet: daß ihr der Nothwendigkeit der Natur nachgebt, und also esset,

 wenn

31) l. c. I. c. 11. §. 23. c. 34. §. 237.

wann euch hungert, trinkt, wann euch durstet: daß ihr euch nach den Satzungen und Gewohnheiten eures Volks, und Zeitalters richtet: daß ihr nützliche Künste, und Beschäfftigungen treibt, weil ihr doch nicht ganz unthätig bleiben könntet. Es ist lobenswürdig, daß ihr eurer Natur nicht auch im Leben, und Handeln widerstrebt. Allein nicht lobenswürdig ist es, daß ihr um der scheinbaren Zurückhaltung des Beyfalls willen euch abermahls selbst widersprecht. Wenn ihr wirklich, wie ihr in Wörtern versichert, keinen Satz mehr für wahr, als falsch, keinen Gegenstand mehr für wirklich oder gut, als für unwirklich, oder böse, und umgekehrt hieltet; so würdet ihr gar nicht wählen, und verwerfen, nicht lieben und hassen, nicht begehren und verabscheuen, nicht ergreifen, und zurückstoßen können. Indem ihr eßt und trinkt, wann euch hungert, und durstet, haltet ihr die peinlichen Empfindungen mehr für wirklich, als unwirklich, und das Essen und Trinken für besser, als das Hungern und Dursten. Könnt ihr hier auch, wie bey der Beobachtung der väterlichen Gesetze und Gewohnheiten sagen, daß es bloß im Leben [32]), nicht aber in der Speculation, oder nach innerer Ueberzeugung geschehe? Die unbedingte Beobachtung der Satzungen eures Volks, und eurer Väter steht einem ächten Philosophen gar nicht an. Besser wäre es, die Meinungen, Sitten, Gewohnheiten, und Gesetze eures Volks und eurer Zeitgenossen zu prüfen, nur das Wahre und Gute zu behalten, und das Falsche und Schädliche allmählich auszurotten.

Am meisten Aufmerksamkeit verdienen die Sophismen der Skeptiker, wodurch sie zu beweisen suchten: daß alle Menschen, welche Güter und Uebel anerkennten, nicht glücklich seyn könnten, und diejenigen allein, welche

32) βιωτικως. I. S. 24. c. 11.

welche zweyfelten, ob es Güter und Uebel gebe, ein glückliches, oder wenigstens erträgliches Leben führten.[33])

"Alles menschliche Elend, sagt Sextus, entsteht aus der Zerrüttung, oder Beunruhigung des Gemüths. Diese Beunruhigung entspringt aber wieder daher, daß man Dinge entweder heftig verfolgt, oder heftig flieht. Nun verfolgen alle Menschen das, was ihnen gut, und fliehen das, was ihnen böse scheint. Alle menschliche Leiden also rühren einzig und allein daher, daß die Menschen gewisse Dinge als Güter begehren, und andere, als Uebel heftig verabscheuen. Ein Jeder, der gewisse Dinge für natürliche Güter, oder für natürliche Uebel hält, kann niemahls ruhig und also auch nie glücklich werden. — So lange Jemand ein vermeintliches Gut noch nicht besitzt, wird er unaufhörlich durch die Begierde darnach beunruhigt. Wenn er es aber erhalten hat, so wird er theils durch die übermäßige Freude des Besitzes, theils durch die Sorge der Erhaltung umhergetrieben, und findet auch dann keine Ruhe. Eben so verhält es sich mit den Dingen, die man als Uebel ansieht. So lange sie noch nicht da sind, wird man durch die Furcht gequält, daß sie kommen möchten. Brechen sie endlich herein, so ist der Angst kein Ende, daß sie nie aufhören werden. Wenn hingegen Jemand überzeugt ist, daß von Natur nichts mehr wünschenswerth, als verwerflich, und umgekehrt sey: daß alles, was dem Menschen begegnen kann, nach der Verschiedenheit der Umstände und Lagen bald verdiene, gewählt, und bald vermieden zu werden; so wird ein solcher glücklich und ruhig leben, und weder durch die Vorstellung eines großen und wirklichen Guts zu sehr erhoben, noch durch die Vorstellung eines großen und wirklichen Uebels zu sehr niedergedrückt werden. Er wird das Unvermeidliche standhaft ertragen, und allen den Unruhen entgehen, welche die falsche

33) Aduerſ. Mathem. XI. S. 111 etſq.

Meinung von wirklichen Gütern und Uebeln hervorbringt. So gewiß es also ist, daß die Meinung von natürlichen Gütern und Uebeln keine Ruhe und Glückseligkeit zuläßt; eben so gewiß ist es, daß die Ausrottung, und Abwesenheit dieser Meinung beide bewirkt. — Alles, woraus Uebel entspringen, wird eben so geflohen als das Uebel selbst. Wenn z. B. der Schmerz ein Uebel ist, so sind die Ursachen des Schmerzens nicht weniger verabscheuungswerth, als der Schmerz selbst. Und wenn der Tod ein Uebel ist, so ist das, was den Tod veranlaßt, gleichfalls ein Uebel. Man kann also im Allgemeinen annehmen, daß, wenn man Uebel fliehen müsse, man auch die Ursachen der Uebel zu fliehen habe. Nun kann man beweisen, daß die von Vielen sogenannten natürlichen Güter etwas Böses hervorbringen, und daß daher die angeblichen Güter zugleich Uebel, und die Ursachen von Elend sind. Aus solchen Gütern entspringen Geldgeiz, Ehrgeiz, Eifersucht, Wohllust, und andere Unarten. Indem die Menschen das vermeintliche Gut mit großer Lebhaftigkeit verfolgen, fallen sie in das angränzende Laster. Wer z. B. den Reichthum für ein großes Gut hält, der thut alles, was er kann, um ihn zu erlangen: das heißt, er wird geldgeitzig. Eben so verhält es sich mit denen, welche Ehrenstellen, oder sinnliche Lust als große Güter betrachten. Man kann auch nicht sagen, daß diejenigen, welche Reichthümer, Ehrenstellen, oder sinnliches Vergnügen als große Güter verfolgen, zwar während des Strebens heftig umhergetrieben werden, aber durch und nach dem Besitz zur Ruhe kommen, wie durstige Thiere, wenn sie ihren brennenden Durst gelöscht haben. Wenn die Menschen die vermeintlichen Güter erreichen, so quälen sie sich darüber, daß sie dieselben nicht allein besitzen; und Mißgunst und Neid werden ihre neuen Henker. Etwas ähnliches kann man von den vermeintlichen Uebeln behaupten.

haupten. Wer Verachtung, Armuth, Verstümmelung, Schmerzen, oder Krankheit für große Uebel hält, der leidet nicht bloß durch die Gegenwart der vermeintlichen Uebel selbst, sondern auch durch die falschen Vorstellungen, wodurch er sie vergrößert. Wenn die Uebel selbst wieder verschwinden, so wird er doch nicht ruhig, sondern die Furcht vor denselben, und das Bestreben, ihnen auszuweichen, unterhalten ihn in beständiger Bewegung. Nur der Gedanke, daß unter allen diesen Dingen keins von Natur ein Gut, oder Uebel sey, bringt Ruhe und Frieden des Lebens hervor. Die dogmatische Philosophie hingegen biettet gar keinen Trost, kein Hülfsmittel für diejenigen dar, welche an natürliche Güter und Uebel glauben. Sie kann nicht sagen, daß man das Gute nicht begehren und verfolgen, das Böse nicht verabscheuen, und fliehen solle. Das Einzige, was ihr übrig bleibt, ist dieses: vielen vermeintlichen großen Gütern nur einen geringen Werth, vielen vermeintlichen großen Uebeln einen geringen Unwerth beyzulegen, und dann hinzuzusetzen, daß man nicht jene, sondern nur die Tugend begehren, nicht diese, sondern bloß das Laster fliehen müsse. Die Weltweisen, welche auf diese Art verfahren, sind den Aerzten ähnlich, welche Kranke vom Seitenstich heilen, und ihnen eine Lungen-Entzündung zuziehen, oder hitzige Fieber wegschaffen, und eine allgemeine Betäubung hervorbringen. Sie verändern bloß die Krankheit, und schieben einen andern Gegenstand beständiger Unruhe unter. Nur derjenige allein kann glücklich, d. h. ungestört heiter, und ruhig werden, welcher die Güter und Uebel, welche es bloß durch die Meinungen, oder Urtheile der Menschen sind, richtig von den nothwendigen, oder unvermeidlichen unterscheidet. Zu den erstern gehören Reichthum, Ehre, edle Geburt, Freundschaft, und dergleichen: Gesundheit, Schönheit und Stärke: Gerechtigkeit, Tapferkeit, Klugheit,

heit, überhaupt die Tugend, und dann die Gegentheile von allen diesen Dingen. Nothwendige Güter und Uebel sind solche Veränderungen unsers Cörpers, solche Schmerzen und Vergnügnugen, die ohne und gegen unsern Willen in uns entstehen, die wir nicht nach unserm Belieben entfernen, oder zurückhalten können. Wer die ersteren weder für natürliche Güter, noch für natürliche Uebel hält, der erspart sich alle Sorgen und Quaalen, die aus diesen Meinungen entstehen: der betrübt sich nicht, wenn vermeintliche Uebel, und freut sich nicht unmäßig, wenn vermeintliche Güter vorhanden sind, sondern bleibt in beiden Fällen ruhig, und ungestört. Keine Skepsis aber kann uns von den unwillführlichen Veränderungen unsers Cörpers, oder unserer sinnlichen Werkzeuge, und deren Folgen frey machen. Wer an Hunger und Durst leidet, den kann keine Skepsis dahin bringen, daß er nicht leide; und eben so wenig kann sie es hindern, daß, wenn Hunger und Durst gestillt werden, diese Stillung peinlicher Bedürfnisse nicht mit Vergnügen verbunden wäre. — Was nützt euch aber dann, fragen vielleicht die Dogmatiker, eure Skepsis, wenn ihr nichts desto weniger beunruhigt, nud durch diese Beunruhigung unglücklich werdet? — Wir antworten: sehr viel! Selbst alsdann, wann der Skeptiker leidet, leidet er doch weniger, als der Dogmatiker. Denn erstlich ist es nicht einerley, unzählige vermeintliche Güter mit Ungestüm verfolgen, von der Furcht unzähliger Uebel, wie von Furien, umhergetrieben werden; und alles dieses nicht leiden, sondern gleichsam nur ein einziges Uebel absondern, und sich bestreben, dieses zu vermeiden. Zweytens ist dasjenige, welches die Skeptiker als ein Uebel fliehen, nicht sehr beunruhigend. Entweder ist der Schmerz nur gering, wie derjenige, den Hunger und Durst, Wärme, oder Kälte uns täglich verursachen: oder er ist sehr heftig, wie

wie die Qualen der Folterbank: oder er ist mäßig, und langwierig, wie der von manchen Krankheiten. Unter diesen ist der erste leicht zu ertragen und zu heben. Der zweyte vernichtet uns in kurzer Zeit, oder verschwindet selbst wieder. Der mäßige und anhaltende hat Zwischenzeiten der Ruhe, welche bey der Wiederkehr desselben Kraft geben. Wenn aber die unvermeidliche Zerrüttung unsers Cörpers auch noch so groß wird, so muß man nicht die Skepsis, sondern die Natur anklagen. Der **Skeptiker** erträgt geduldig, was sich nicht ändern läßt. Der **Dogmatiker** verdoppelt nothwendige leiden durch das Hinzudenken, oder durch die Meinung, daß der Schmerz ein natürliches, oder gar das einzige, und größte Uebel sey. Sehen wir nicht oft, daß Personen, welche gefährliche Operationen an sich machen lassen, das Schneiden muthig aushalten, weil sie weiter nichts, als dieß, fühlen: daß hingegen Andere, welche bloß zusehen, erblassen, zittern, und zuletzt ohnmächtig hinfallen, nicht wegen des Schmerzes, den sie leiden, sondern wegen der Vorstellung des Schmerzes, welche sie sich selbst machen. Der **Skeptiker** ist nicht nur von allen den Beunruhigungen frey, welche die Vorstellungen von vermeintlichen Gütern, und Uebeln erregen; sondern er leidet auch durch unvermeidliche Zerrüttungen der Natur weniger, als Andere. Wenn der **Skeptiker** wählt, so wählt er nicht nach fester Ueberzeugung, oder nach philosophischen Grundsätzen, sondern wie ein jeder gemeiner Mensch auf eine unphilosophische Art, um nicht ganz unthätig zu bleiben.[34] — Wir brauchen kein anderes Zeugniß, als dieses, daß Männer, welche im Gedränge von Widersprüchen oder Verlegenheiten

34) l. c. S. 165. ταυτα δε λεγοντες, ου συνιασιν, ότι κατα τον Φιλοσοφον λογον ου βιοι ὁ Σκεπτικος· ανενεργητος γαρ εστιν όσον επι τουτω. κατα δε την αφιλοσοφον τηρησιν δυναται τα μεν αἱρεισθαι, τα δε Φευγειν.

legenheiten solche Bekenntnisse ablegten, keine aufrichtige Forscher der Wahrheit waren, und daß sie ihre Schüler zwar eine Zeitlang unterhalten, oder verwirren, aber weder ihren Verstand, und noch weniger ihr Herz bilden konnten. Nach solchen Bekenntnissen kann man sich auch der Mühe überheben, den Ungrund der angeführten Sophistereyen darzuthun: daß die Vorstellungen von wirklichen, oder natürlichen Gütern und Uebeln den Menschen unaufhörlich beunruhigen, und unglücklich machen: daß es nicht nur möglich, sondern auch nothwendig sey, alle Vorstellungen von wirklichen Gütern und Uebeln aus der Seele auszurotten: daß man zwar der Gewalt der Dinge, dem Zwange der Natur nachgeben, Vergnügungen und Schmerzen empfangen, die Einen ergreifen, die Andern entfernen, aber dabey doch immer zweyfeln müsse, ob die nothwendigen Uebel, die nothwendigen Güter wahre Güter seyen. — Wenn die Skeptiker bekennen musten, daß der Schmerz ein unvermeidliches Uebel, das Vergnügen ein nothwendiges, von allerley Meinung der Menschen unabhängiges Gut sey; wie konnten sie dann der daraus unmittelbar fließenden Folge widerstehen: daß also auch alle Dinge, welche Schmerzen erregen, für unvermeidliche Uebel, und alle Dinge, welche Vergnügungen erzeugen, für unvermeidliche, oder nothwendige Güter gehalten werden müsten? Was war damit gewonnen, wenn man natürliche, und wirkliche Güter und Uebel bezweyfelte, und nothwendige Güter und Uebel zugeben muste?

Auch Arcesilas, der Stifter der neuen Akademie, und Karneades, der Scharfsinnigste, Gelehrteste, und Beredteste unter seinen Nachfolgern lehrten: daß nach den Kriteriis der Stoiker, oder auch aller dogmatischen Weltweisen, der Mensch nichts, besonders nicht die Natur der Dinge außer sich mit unumstößli-

umstößlicher Gewißheit erkenne: in welche allgemeine Behauptung sie auch selbst den Satz mit einschlossen, daß der Mensch nichts wissen könne. [35]) Wenn aber Arcesilas und Karneades gleich die Erkenntniß der Wahrheit wie sie von den Dogmatikern behauptet wurde, läugneten, oder vielmehr bezweyfelten; so unterschieden sie sich doch so wohl von den Skeptikern, als von den Läugnern der Wahrheit auf mehrere vortheilhafte Arten. Sie legten weder allen sinnlichen Eindrücken, noch allen Meinungen einen gleichen Werth bey; sondern lehrten, daß beide in sehr verschiedenen Graden wahrscheinlich, oder unwahrscheinlich, annehmlich, oder unannehmlich seyen [36]): daß also auch der Weise meinen, das heißt, den wahrscheinlichen Eindrücken und Meinungen, als solchen, folgen, die unwahr-

35) Man sehe Sext. Hypot. I. c. 1. et 33. aduerf. Math. VII. 150 etfq. Cicer. Ac. Quaeft. I. c. 9. 12 IV. 6. 9. 20-24. 26. c. Diog. IV. 28 etfq. Selbst Cicero und Sextus bleiben sich in den Bestimmungen der Denkarten des Arcesilas und Karneades nicht gleich. Beide Männer unterschieden sich von einander bloß dadurch, daß der letztere nicht bloß das Kriterium und System der Stoiker, sondern die Kriteria und Systeme aller dogmatischen Philosophen bestritt; und daß er die Theorie der wahrscheinlichen Kenntnisse des Menschen, so wie das Τελος, das man mit wahrscheinlichen Kenntnissen zu erreichen suchen könne, ausführlicher auseinandersetzte. — Einige Schriftsteller redeten von drey, ja von vier, fünf Akademien. Wer kein Vergnügen daran findet, Dinge zu unterscheiden, die nicht verschieden waren, der kann nur zwey Akademien annehmen, eine alte, und neue. — Philo läugnete nicht die Erkenntniß der Wahrheit überhaupt, sondern bloß das Kriterium der Stoiker. Antiochus kehrte nicht nur zur alten Akademie zurück, sondern ließ auch die alte Akademie stoisiren.

36) Sext. Hyp. I. S. 227. VII. 150-190. Cic. Ac. Quaeft. IV. 26.

unwahrscheinlichen verwerfen könne. Nach ähnlichen Gründen, als nach welchen sie die Wahrscheinlichkeit, oder Unwahrscheinlichkeit von sinnlichen Eindrücken, und von Meinungen bestimmten, nach ähnlichen Gründen schätzten sie den Werth, oder Unwerth so wohl der Dinge außer uns, als der Eigenschaften und Handlungen des Menschen.[37] Wenn wir auch gleich nicht mit unumstößlicher Gewißheit, so sagten Arcesilas und Karneades, das höchste Gut des Menschen, oder die Unterschiede von wahren und falschen Gütern und Uebeln erkennen können; so sind wir doch im Stande, einzusehen, daß die Dinge nicht alle von gleichem Werthe, daß vielmehr die Einen den Anderen vorzuziehen, oder nachzusetzen sind: daß die Einen verdienen, lebhaft begehrt, die Anderen, eben so lebhaft verabscheut zu werden. Nach dem Arcesilas bestand die Klugheit, oder Weisheit, in dem Vermögen, stets nach vernünftigen, oder wahrscheinlichen Gründen, d. h. recht zu handeln; und diese Klugheit erklärte er für die Mutter der menschlichen Glückseligkeit.[38] Karneades nahm bald den Genuß natürlicher Güter, oder die Befriedigung natürlicher Triebe, bald den Genuß unschuldiger Vergnügungen, und die Ausübung gemeinnütziger Tugenden als die Bestimmung, oder das höchste Gut des Menschen an.[39] Cicero versichert nach Anleitung des Klitomachus, daß Karneades dieses nicht im Ernste, sondern bloß zur Bestreitung dogmatischer Weltweisen, besonders der Stoiker gethan habe, gegen

37) I. 230. S. Sext. Hypot.

38) VII. 158. *την μεν γαρ ευδαιμονιαν περιγινεσθαι δια της Φρονησεως· την δε Φρονησιν κινεισθαι εν τοις κατορθωμασι. το δε κατορθωμα ειναι, ὁπερ πραχθεν, ευλογον εχει την απολογιαν. ὁ προσεχων εν τω ευλογω κατορθωσει και ευδαιμονησει.*

39) Cic. Ac. Quaest. IV. 42. 45. de Fin. II. c. 11. V. 7.

gen welche sein großer Geist am meisten entbrannt war.[40]) Dieß ist sehr glaublich von einem Manne, der wenigstens ein eben so blendender Redner, als scharfsinniger Streiter war, und der die an solche Blendwerke noch nicht gewöhnte Römische Jugend durch die Bestreitung der Gerechtigkeit nicht weniger, als durch ihre Empfehlung in Erstaunen setzte. Wenn es dem Karneades nicht gefallen hätte, die ganze Philosophie als einen Stoff zu behandeln, an welchem er seinen Scharfsinn und seine Beredtsamkeit üben könne; so würde er eben so ernstlich, als Arcesilas, entweder die Lehre der alten Akademie, oder die des Kalliphon vom höchsten Gute zwar nicht als ein unumstößliches Axiom, aber wohl als einen Rathschlag der gesunden Vernunft haben vertheidigen können.

40) De Fin. V. c. 9.

Dritter Abschnitt.

Von den wichtigsten Eigenthümlichkeiten der Ethik der Alten.

Ich habe schon mehrmahl Veranlassungen gehabt, meine Leser daran zu erinnern, daß alles, was wir von der Ethik der Alten besitzen, nur in einzelnen, und zerstreuten Bruchstücken bestehe. Auf diese Bemerkung muß ich hier von neuem aufmerksam machen, wo ich mir vorgesetzt habe, die wichtigsten Eigenthümlichkeiten der Griechischen Ethik aufzufassen, und kürzlich darzulegen. Vielleicht sind der Ueberbleibsel so wenige, und diese wenigen Reste so wenig ausgezeichnet, daß man nicht einmahl im Stande ist, die eigenthümliche Form des Gebäudes der Griechischen Ethik zu bestimmen.

Es ist leider nur zu wahr, daß unter den Denkmählern der Griechischen Baukunst, welche die Hand der Zeit oder roher Barbaren nicht ganz zerstört hat, sich nicht viele finden, von welchen nur so wenige Trümmer übrig wären, als von dem Tempel der Griechischen Weisheitslehre. Zuerst sind die Ethischen Werke der alten Sophisten, des Aristipp und seiner Nachfolger, des Epikur, einige Briefe ausgenommen, und der Epikureer gänzlich zu Grunde gegangen. Ein gleiches Schicksal hatten alle Werke der Cyniker, der Weltweisen der alten Akademie, der Schüler und Nachfolger des Aristoteles, besonders eines Theophrast, Dicäarch, und Demetrius Phalereus [1]): endlich der

1) Die Charaktere des Theophrast verdienen kaum erwähnt zu werden, wenn man an die verloren gegangenen Schriften dieses Mannes denkt.

der älteren, der mittleren und der meisten neueren Stoiker [2]), so wie der Sokratiker, den Plato und Xenophon ausgenommen. [3]) Die Schriften des Plato, und Xenophon, des Aristoteles und Plutarch, des Epiktet, und Antonin, des Cicero, und Seneca, sind die Einzigen, aus welchen wir die Ethik der Griechen und Römer beurtheilen können. Glücklicher Weise sind diese Trümmer von der Art, daß man daraus auf die Beschaffenheit des Ganzen mit Sicherheit, oder doch mit großer Wahrscheinlichkeit zurückschließen kann.

Viele der grösten Tugendlehrer hatten schon gelehrt: viele der trefflichsten ethischen Werke waren schon geschrieben, bevor man die Ethik als einen besondern Haupttheil der Philosophie zu benennen, und vorzutragen anfing. Selbst nachdem dieses geschehen war, erhielt die Ethik in den berühmtesten Schulen weder eine gleichförmige feste Form, noch auch bestimmte Gränzen. Unterdessen stimmten die alte Akademie, und das Lyceum, die Stoa, und die Gärten des Epikur darin zusammen, daß sie in ihrer Ethik vier Hauptstücke, oder wie die Alten sagten, Oerter [4]), abhandelten: nämlich die von dem höchsten Gute, von den Gütern und Uebeln, von den Tugenden, und Lastern, und zuletzt von den Leidenschaften. Die Stoiker setzten noch die Lehren von den Pflichten, und dem

2) Wie viele treffliche Werke ihres und des vorhergehenden Zeitalters bewunderten nicht Seneca, und Antonin! Nur Bruchstücke derselben haben uns Gellius, Stobäus, und Andere erhalten.

3) Die Schriften, welche dem Aeschines und Cebes zugeeignet werden, sind nicht ächt, oder wenigstens verdächtig.

4) τοπος, loca.

Weisen hinzu 5), und diesen letztern Ort nahmen auch die Epikureer auf. 6)

Alle Weltweise des Alterthums waren ferner darin einig, daß man die Weisheitslehre auf eine genaue Beobachtung und richtige Kenntniß des Menschen gründen müsse, und daß man nicht eher sagen könne, wozu der Mensch bestimmt, oder welches das höchste Gut des Menschen sey, als bis man die Natur, oder alle natürliche Anlagen des Menschen genau erforscht habe. Eine Folge dieser Voraussetzung, oder dieses Postulats, welche man auch ausdrücklich daraus ableitete, war diese: daß die Systeme über die Bestimmung, oder das höchste Gut des Menschen eben so verschieden seyen, oder werden müssen, als die Theorie über die menschliche Natur: Wer z. B. glaube, daß der Mensch nur einen Grundtrieb habe, entweder den Trieb nach Vergnügen, oder nach Abwesenheit des Schmerzes, der könne nicht anders, als den Genuß des Vergnügens, oder die Entfernung von Schmerzen zur Bestimmung des Menschen machen. 7) Einige Weltweise zogen die Lehre von den Anlagen der menschlichen Natur in die Lehre vom höchsten Gute hinein 8); Andere, und nahmentlich die

Stoiker

5) VII. 84. Diog. Zu Seneca's Zeiten gab es Stoiker, welche die ganze Ethik in drey Abschnitten vortrugen. Epist 89.

6) Diogenes fängt den Auszug der Ethik des Epikur mit den Aussprüchen über den Weisen an.

7) Cic. de Fin. V. 6 7. 11. Fons reperiendus est, in quo sint prima inuitamenta naturae. Quo invento, omnis ab eo, quasi capite, de summo bono et malo disputatio oritur. Voluptatis alii primum appetitum putant. . . . Ita fit, vt quanta differentia est in principiis naturalibus, tanta sit in finibus bonorum, malorumque dissimilitudo. . . . Iure igitur grauissimi philosophi initium summi boni a natura petiuerunt.

8) Dieß kann man selbst vom Aristoteles sagen.

Stoiker trugen die Lehre περὶ ὁρμῶν, oder von den Anlagen und Trieben des Menschen als einen besondern Abschnitt vor. 9)

Die Systeme über das höchste Gut, oder die Bestimmung des Menschen waren dem Scheine nach viel zahlreicher, und im Grunde viel weniger verschieden, als man vermuthen sollte; und auch hierin liegt ein neuer Beweis, daß es den Griechischen Philosophen im Ganzen nicht so wohl um Wahrheit, als darum zu thun war, Aufsehen zu erregen. Einige dieser Systeme vom höchsten Gut waren von Anbeginn zweydeutig, oder wurden wenigstens mißverstanden. 10) Andere starben gleich mit ihren Erfindern ab. 11) Keiner der beiden scharfsinnigsten Philosophen des Alterthums, welche sich

9) Diog. l. c.

10) Z. B. das der Megariker, Cic. Ac. Quaest. IV. 42. Diog. II. 106. welche das allein gut nannten, was Eins, und sich stets gleich, und ähnlich sey: qui id bonum solum dicebant, quod esset vnum, et simile et idem semper: des Menedemus, und seiner Nachfolger, welche das höchste Gut in die Fähigkeit setzten, die Wahrheit zu erkennen: quorum omne bonum in mente positum, et mentis acie, qua verum cerneretur: des Herillus, qui in cognitione, et scientia summum bonum ponit, ib. Cic. selbst des Pyrrho, von welchem man glaubte, daß er nicht die geringsten Unterschiede unter den Dingen zugelassen habe, Pyrrho autem ea ne sentire quidem sapientem Cic. l. c. et de Fin. III. 15. 16.

11) Z. B. das des Aristo, der außer der Tugend kein Gut, außer dem Laster kein Uebel zugab, und die vom Zeno gemachte Eintheilung der Dinge in verwerfliche, und vorzügliche gänzlich läugnete. Acad. Quaest. IV. 42. et 45. c. de Fin. II. 11. et V. c. 5 et sq. Tusc. Quaest. V. 30. c. Des Kalliphon, der eine Vereinigung des Vergnügens und der Tugend: des Hieronymus, der die Abwesenheit von Schmerzen: des Diodor, der die Tugend, sammt der Schmerzlosigkeit für das höchste Gut hielt.

mit der Aufzählung und Eintheilung der Meinungen vom höchsten Gute beschäfftigten, theilte sie richtig ein, und zählte sie vollständig auf: weder Chrysipp, der alle diese Systeme auf drey zurück brachte [12]): noch Karneades, der nur neun Behauptungen über das höchste Gut für möglich hielt: sechs einfache, und drey zusammengesetzte. [13]) Einige Weltweise betrachteten den Menschen bey der Festsetzung des höchsten Guts bloß als ein Thier, das nur sinnliche Eindrücke erhalte, und

12) IV. 45. Acad. Quaest. Testatur saepe Chrysippus, tres solas esse sententias, quae defendi possint, de finibus bonorum: aut enim honestatem esse finem, aut voluptatem, aut vtrumque. Nam qui summum bonum dicant id esse, si vacemus omni molestia, eos inuidiosum nomen voluptatis fugere: sed in vicinitate versari. Quod facere eos etiam, qui illud idem cum honestate coniungerent: nec multo secus eos, qui ad honestatem prima naturae commoda adiungerent.

13) Cic. de Fin. II. c. 11. V. 6–8. c. Carneadea nobis adhibenda diuisio est. — Ille vidit, non modo quot fuissent adhuc philosophorum de summo bono, sed quod omnino esse possent sententiae. . . . . Sex igitur hae sunt simplices de summo bonorum, malorumque sententiae: duae sine patrono; quatuor defensae. Iunctae autem et duplices expositiones summi boni, tres omnino fuerunt: nec vero plures, si penitus rerum naturam videas, esse potuerunt. Nam aut voluptas adiungi potest ad honestatem, vt Calliphonti, Dinomachoque placuit: aut doloris vacuitas, vt Diodoro: aut prima naturae, vt antiquis. *Tusc. Quaest.* V. c. 30. Sunt autem hae de finibus, vt opinor, retentae, defensaeque sententiae: primum, simplices quatuor: nihil bonum, nisi honestum, vt Stoici: nihil bonum, nisi voluptatem, vt Epicurus: nihil bonum, nisi vacuitatem doloris, vt Hieronymus: nihil bonum, nisi naturae primis bonis aut omnibus, aut maximis frui, vt Carneades. . . . .

und durch diese allein glücklich werden könne.[14]); Andere als ein bloß geistiges, nach Wahrheit forschendes[15]); und noch Andere als ein bloß sittliches Wesen, das keine andere, als sittliche Bedürfnisse habe, und keine andere, als sittliche Befriedigung kenne.[16]) Die Weltweisen, welche den Menschen für das hielten, was er wirklich ist, für ein gemischtes, sinnliches, denkendes, und handelndes Wesen, diese Weltweisen setzten die Bestimmung des Menschen in die möglichste Ausbildung oder Entwickelung aller guten natürlichen Anlagen des Cörpers, des Geistes und Herzens: in die möglichste Vollendung, oder Vervollkommnung unserer Natur: in ein der Natur oder der Vernunft gemäßes Leben: in den Genuß aller Güter, für welche die Natur dem Menschen Sinne und Kräfte gegeben habe. Aristoteles war der Einzige, der die Glückseligkeit als das letzte Ziel, oder als das höchste Gut des Menschen nannte, aber zu diesem letzten Ziele auf eben den Wegen hinführte, auf welchen Sokrates, und die alte Akademie gelehrt hatte, daß man zur Vollendung der menschlichen Natur, zu einem der Natur gemäßen Leben gelange. Die Weltweisen der alten Akademie, und des Lyceums hoben ihre Lehre von der Bestimmung des Menschen zum Theil dadurch auf, daß sie dem beschaulichen Leben einen so großen Vorzug vor einem thätigen tugendvollen Leben einräumten. — Plato lehrte unter den Griechischen Weltweisen zuerst, und allein, daß der Mensch außer dem sterblichen Geiste zwey unvernünftige Seelen habe, und daß diese Seelen die Mütter vieler heftigen und unvernünftigen, wenn gleich nicht unüber-

 windlichen

14) Aristipp und Epikur, wo der Letztere dem Erstern, und den alten Sophisten beystimmte.

15) Plato, Herillus, die Megariker und Eretriaker.

16) Aristo, und Zeno, wenn dieser mit sich selbst übereinstimmte.

wirklichen Wissenschaften seyen. Die [illegible] bemerkten Sokrates, die alte Akademie, das Lyceum, und die Stoa, daß die Menschen von Natur einander nicht gleich: daß Einige mehr, oder weniger glücklich, andere mehr, oder weniger unglücklich geboren seyen: daß es seltene göttliche, oder ungewöhnlich vortreffliche, aber auch wieder verdrehte, oder ursprünglich bösartige Naturen gebe: daß der Mensch im Ganzen nicht nur ein von Natur unverdorbenes Geschöpf sey, sondern auch sogar von der Natur mehrere wohlthätige Triebe erhalten habe, wodurch er zur Entwickelung aller seiner guten Anlagen, oder zur Vollendung seiner Selbst gereizt werde. So richtig dieses geurtheilt war, so unrichtig war ein anderer Gedanke, der durch alle Systeme der Griechischen Ethik durchlief, und ihnen eine schiefe Richtung gab: daß man alle Lasterhafte, als Unwissende, oder Irrende ansehen müsse, die wider ihren Willen das Böse statt des Guten wählten, und die daher mehr Mitleiden, und brüderliche Zurechtweisung, als Unwillen verdienten.

Unter den Oertern der Griechischen Ethik war der von den Gütern und Uebeln derjenige Abschnitt, an welchem man das Meiste mit Recht tadeln konnte. Kein Griechischer Weltweiser, vielleicht den einzigen Theophrast ausgenommen, fand einen richtigen Maaßstab der Güter und Uebel. Eine der berühmtesten Griechischen Schulen wollte außer der Tugend keine Güter, außer dem Laster kein Uebel anerkennen. Unter den übrigen Schulen, welche die Güter und Uebel in die der Seele, des Cörpers und des Glücks eintheilten, legten Einige der sinnlichen Lust, die Andern hingegen den sittlichen und besonders den geistigen Freuden und Gütern einen zu großen Werth bey, und setzten hingegen die Güter des Cörpers und des Glücks zu sehr herab. Wenn die alte Akademie es auch nicht mit den Stoikern gänz-

lich

[illegible] so bezweifelte sie es wenigstens, ob man das sinnliche Vergnügen zu den primis naturalibus, oder zu den Dingen rechnen müsse, welche der Natur des Menschen gemäß seyen, welche der Mensch von Natur begehre, oder wofür er einen natürlichen Trieb habe; und sie setzte gleich den Weltweisen des Lyceums, und der Stoa die wahre Tapferkeit und Seelengröße zum Theil darein, alle menschliche Dinge, Reichthümer, Macht, Ehrenstellen, Ansehen, und Vergnügen zu verachten, oder gering zu achten. [17]) Daher die übertriebenen Aussprüche, in welche sogar Epikur einstimmte, daß der Weise stets glücklich, selbst auf der Folterbank glücklich sey; oder wenn man auch den Weisen im Kampfe mit Priamischen Schicksalen nicht höchst glücklich, nicht einmahl glücklich nennen wolle, daß man ihn wenigstens nicht unglücklich, oder elend nennen könne! Unter allen Griechischen Weltweisen war kein wärmerer Freund, und kein richtigerer Beobachter, und Forscher der Natur, als Sokrates, und auch Sokrates sagte: Nichts bedürfen sey ein Vorzug der Gott-

17) Cicero schöpfte folgende Stelle aus dem Panätius, und Panätius aus der Denkart nicht nur der Stoiker, sondern auch der berühmtesten Weltweisen der alten Akademie, und des Lyceums. De Offic. I. c. 20. Omnino fortis animus, et magnus, duabus rebus maxime cernitur: quarum vna in rerum externarum despicientia ponitur. . . . Altera est res, vt, cum ita sis affectus animo, . . . res geras magnas illas quidem, et maxime vtiles, sed et vehementer arduas, plenasque laborum, et periculorum, tum vitae, tum multarum aliarum rerum, quae ad vitam pertinent. Harum rerum duarum omnis splendor, et amplitudo, addo etiam vtilitatem, in posteriore est; causa autem, et ratio efficiens magnos viros, est in priore. In eo enim est illud, quod excellentes animos, et humana contemnentes facit.

heit, so wenig, als möglich, bedürfen, etwas Göttliches, oder wahre Gottähnlichkeit.

In dem Abschnitt von der Tugend war nichts merkwürdiger als die Eintheilung derselben in vier so genannte Cardinaltugenden: nämlich Weisheit, oder Klugheit, Mäßigkeit Tapferkeit, und Gerechtigkeit. Diese Eintheilung wurde nicht nur von allen berühmten Griechischen Schulen, sondern auch von den berühmtesten Weltweisen der neuern Zeit angenommen [18]): eine seltene Zusammenstimmung, die nothwendig ein günstiges Vorurtheil für die Richtigkeit dieser Eintheilung erwerben muß. Um desto sonderbarer ist es, daß man in den Alten gar keine Rechtfertigung, keine sorgfältig ausgeführte Gründe dieser Eintheilung antrifft [19]); und daß selbst die Zeit nicht genau bekannt ist, wo diese Eintheilung gleichsam als ein stehendes und unbestreitbares Axiom angenommen worden. Nach dem Xenophon theilte Sokrates die menschliche Tugend in Herrschaft über sich selbst und in Gerechtigkeit ein. Die erste enthielt die beiden Tugenden der Mäßigkeit, und Standhaftigkeit; und alle diese drey Tugenden umfaßte Sokrates unter dem Begriff, oder Nahmen der Weisheit oder Klugheit, d. h. der Fähigkeit, das Schöne und Gute nicht nur zu erkennen, sondern auch auszuüben, oder der Fertigkeit, alles recht zu brauchen, oder zu genießen, und alles recht zu thun, und zu unterlassen.

18) Man sehe z. B. Charron de la Sagesse L. III. ch. 18. et 37. p. m. 559. 601. Hutcheson's System of moral Philos. I. p. 223. 224. Ferguson's principles of moral and pol. Science II. p. 34 etsq. 332 etsq. Garvens Cicero I. 63. S.

19) Eben daher werden die Gründe dieser Eintheilung auch von den Neuern auf sehr verschiedene Art ausgeführt. Man sehe z. B. Charron, Garve, u. s. w. an den bemerkten Stellen.

unterlassen. Plato redet von den vier Cardinaltugenden auf eine solche Art, als wenn diese Eintheilung allgemein bekannt, und gar keinen Zweyfel mehr unterworfen sey. [20]) Eben dieses thaten die Weltweisen der alten Akademie, die Peripatetiker, die Stoiker, die Epikureer. Fast vermuthe ich, daß die Weltweisen der alten Akademie, deren Schriften verloren gegangen sind, die Eintheilung der Tugenden in vier Stammtugenden erst fest gegründet haben. — Man kann sich ferner mit Recht darüber wundern, daß die Urheber dieser Eintheilung sie nicht mit einer andern eben so bekannten, und fast eben so allgemeinen, nämlich der Eintheilung der Tugenden in verständliche, und sittliche, in Harmonie zu bringen suchten. Diese letztere Eintheilung wurde nicht nur von dem Plato, Aristoteles, und der alten Akademie, sondern auch von den Stoikern angenommen; und doch widersprach sie der erstern auf eine gewisse Art, oder wurde wenigstens die Ursache, daß man nicht wuste, ob man die Weisheit, oder Klugheit zu den verständlichen, oder sittlichen Tugenden zählen, und wie man die Eine, und die Andere erklären solle. Daher die verschiedenen Erklärungen der Weisheit und Klugheit nicht nur im Plato, sondern auch in den meisten übrigen Weltweisen und Schriftstellern des Alterthums! Aristoteles unterschied Weisheit, und Klugheit [21]), welche Wörter Plato sehr oft als gleichgeltend gebraucht, aber auf sehr verschiedene Arten erklärt hatte. Aristoteles verstand unter der erstern, die Fähigkeit, in der Untersuchung der wissenswürdigern Dinge Wahrheit und Irthum zu unterscheiden; und unter der andern, eine Fertigkeit, im handelnden Leben das Gute und Böse überhaupt, oder wenigstens das dem Handelnden Nützliche und Schädliche

20) de Republ. IV. 270 etsq. Edit Massey.
21) VI. 5. 7. Ethic.

Schädliche zu unterscheiden, das Eine zu wählen und dem Andern auszuweichen.[22]) Die späteren Weltweisen nahmen das Wort Weisheit meistens in eben dem Sinn, in welchem es Aristoteles genommen hatte; bald aber definirten sie Klugheit fast eben so, wie die Weisheit vom Aristoteles definirt worden war[23]); und diese handelten die Klugheit des Lebens unter der Lehre von der Mäßigung ab[24]); bald endlich faßten sie unter Klugheit alles das zusammen, was Aristoteles in den Erklärungen der Weisheit und Klugheit vereinigt hat[25]). Beynahe eben so verschieden, als in den Bestimmungen der Klugheit und Weisheit, waren die Griechischen Weltweisen in ihren Erklärungen der Gerechtigkeit: welches letztere Wort besonders Aristoteles in einem viel beschränktern Sinn nahm, als in welchem es Sokrates, und die alte Akademie genommen hatten, und auch nachher die Stoiker, und Epikureer nahmen. Am wenigsten wichen die verschiedenen Schulen der Griechischen Philosophen in den Definitionen der Tugenden der Mäßigkeit und Tapferkeit von einander ab: wiewohl sie auch in diesen nicht ganz zusammentrafen. Ein viel ernstlicher Streit erhob sich, wenn die Rede von dem Werthe, oder der Schätzung der Tugenden entstand. Einige zogen die verständlichen den sittlichen, und unter den sittlichen die Weisheit, oder Klugheit allen

(12) übrigen

22) So Cicero I. 43. de Offic. wo er in seinem eigenen Nahmen spricht.

23) Z. B. Cicero nach dem Panätius I. c. 6. de Offic. Ex quatuor autem locis, in quos honesti naturam vimque diuisimus, primus ille, qui in veri cognitione consistit, maxime naturam attingit humanam. Omnes enim ducimur, et trahimur ad cognitionis, et scientiae cupiditatem: in qua excellere pulcrum putamus; labi autem, errare, nescire, decipi, et malum, et turpe ducimus.

24) Cicer. de Offic. I. c. 27. et sq.

25) Dieß thaten besonders die Epikureer.

übrigen vor. Andere erklärten die sittlichen Tugenden für die vortrefflichsten unter allen, und unter den sittlichen die Gerechtigkeit für die erste. Alle Schulen und Weltweisen untersuchten die Frage: ob, und in wie fern die Tugend angeboren, oder erworben werde, eine Gabe der Natur, oder ein Werk der Menschen selbst sey? Allein kein Weltweiser des Alterthums, und man kann hinzusetzen, keiner in der neuern Zeit beantwortete die Frage auf eine erschöpfende und befriedigende Art.

Unter den Hauptabschnitten der Griechischen Ethik ist der von den Leidenschaften derjenige, welcher durch die Zeit am meisten verstümmelt worden, oder von welchem am wenigsten zu uns gekommen ist. Das verworrene Werk des Seneca vom Zorn, und dann die so genannten moralischen Schriften des Plutarch beweisen, daß die Alten über die menschlichen Gemüthsbewegungen viele herrliche Beobachtungen angestellt, und aus diesen Beobachtungen viele heilsame Rathschläge abgeleitet hatten. Fast alle Griechische Weltweise folgten dem Sokrates, und Plato darin daß sie sich die Leidenschaften bald als Krankheiten der Seele, bald als harte Herrinnen oder Tyranninnen: die Menschen, welche sich von Leidenschaften beherrschen ließen, als elende Sclaven, und die Beherrschung, oder Entfernung von Leidenschaften als den Zustand einer wahren Freyheit dachten. Vom Zeno an wurde es eine ewige Streitfrage: ob man die Leidenschaften gänzlich ausrotten, oder nur mäßigen solle? Der ganze Streit war fast nichts, als ein leerer Wortstreit. Die gemäßigten Stoiker verlangten mit ihrer Leidenschaftlosigkeit weiter nichts, als Sokrates, die alte Akademie, und das Lyceum in ihrer Herrschaft über Leidenschaften gefordert hatten.

Die Stoiker waren zwar die Ersten, welche von Pflichten zu reden anfingen. Allein man darf deßwegen

gen nicht glauben, als wenn das, was sie in ihrer Pflichtenlehre vortrugen, etwas ganz neues, und unerhörtes gewesen sey. Sokrates, Plato, die alte Akademie, und Aristoteles untersuchten lange vor dem Zeno, wie man eine jede Tugend üben: wie man die Güter, oder Vortheile, die Uebel, oder Nachtheile des Cörpers, und des Glücks entweder erwerben, erhalten, und vermehren, oder vermeiden und vermindern: wie man endlich Güter und Uebel, Vortheile und Nachtheile gegen einander abwägen müsse. Die Stoiker thaten alles dieses, besonders das letztere mit mehr Spitzfindigkeit, als ihre Vorgänger; und man kann sie also mit Recht die ersten Urheber einer moralischen Casuistik nennen. — Vor dem Zeno bezeichnete man den gebildeten, den vollendeten, oder tugendhaften Mann gewöhnlich durch die Wörter ανηρ καλος καγαθος, oder σπȣδαιος. Durch die Stoiker wurde das Wort σοφος herrschend, und eben diese Stoiker überladeten, oder übertrieben das Bild des Weisen so sehr, daß es zweyfelhaft wurde, ob ein Solcher jemahls gewesen sey, oder seyn werde. Epikur war schwach, oder eitel genug, sich die meisten Prahlereyen der Stoiker über den wahren Weisen zuzueignen. Nichts war natürlicher, als daß der Weise der Schule ein Gegenstand des Spottes für alle vernünftige Menschen außerhalb der Schule wurde.

Vierter

Vierter Abschnitt.

Ueber die Methoden der Griechischen Sittenlehrer.

Die Methodologie der Griechischen Sittenlehrer ist nicht weniger merkwürdig, als ihre Ethik. Gewiß ist sie viel originaler, und unbekannter, als die Wissenschaft selbst. Ich wenigstens kenne Niemanden, welcher den Lehrarten der Alten genau nachgeforscht hätte [1]). Bevor ich meine Bemerkungen über die Methoden der Griechischen, und Römischen Ethiker vortrage, will ich das Urtheil Eines der größten Geister, und zugleich der nützlichsten Schriftsteller vorlegen, welche das an außerordentlichen Männern so fruchtbare Britannien hervorgebracht hat. Meine Leser werden durch die von mir gesammelten Nachrichten in Stand gesetzt werden, das angeführte Urtheil, wo es nöthig ist zu berichtigen.

„Ich bemerkte, sagte Adam Smith [2]), im dritten Theile dieser Untersuchung, daß die Gesetze der Gerechtigkeit die einzigen bestimmten, und genauen moralischen Gesetze: daß hingegen die der übrigen Tugenden unbestimmt und schwankend seyen: daß man die ersten mit den Gesetzen der Grammatik, die andern mit den Gesetzen vergleichen könne, welche die Kunstrichter zur Erlan-

1) Dieß that selbst Georgius Paschius nicht in seinem weitläuftigen Buche de variis modis Moralia tradendi. Kiloni 1707. 4.

2) Theory of moral sentiments Vol. II. P. VII. S. IV. p. m. 246.

Erlangung des Schönen, und Erhabenen in der Schreibart geben: welche letztern uns vielmehr ein Muster vorhalten, das wir zu erreichen suchen müssen, als sie eine sichere und untrügliche Anleitung darbieten, jene Vorzüge zu erreichen."

"Da die Gesetze der Sittlichkeit so verschiedener Grade von Bestimmtheit empfänglich sind, so haben die Schriftsteller, welche sie systematisch zu sammeln, und zu ordnen versucht haben, dieses auf eine doppelte Art gethan. Die einen befolgten überhaupt die unbestimmte Methode, wozu sie durch Eine Classe von Tugenden veranlaßt wurden. Die Andern bemühten sich, durchgehends diejenige Genauigkeit zu erreichen, deren nur einige ihrer Vorschriften fähig waren. Die Ersten schrieben, wie Kritiker: die Andern, wie Grammatiker."

"Die Ersten, zu welchen wir alle Moralisten des Alterthums rechnen können, begnügten sich im Allgemeinen die verschiedenen Tugenden und Laster zu schildern, die Häßlichkeit und das Elend der einen, und die Schönheit, und Seligkeit der andern zu beschreiben. Allein sie trachteten nicht darnach, ganz bestimmte Gesetze zu entwerfen, die in allen besonderen Fällen anwendbar seyen, und gar keine Ausnahmen litten. Sie bestrebten sich einzig und allein zu bestimmen, in so fern sich dergleichen durch die menschlichen Sprachen bestimmen läßt, erstlich, worin die Regung, oder Empfindung des Herzens bestehe, worauf jede einzelne Tugend gegründet ist: welch inneres Gefühl es sey, was das Wesen der Freundschaft, des Wohlwollens, der Großmuth, der Gerechtigkeit, der Seelengröße, und aller übrigen Tugenden, so wie auch der entgegengesetzten Laster ausmache: zweytens, welche die allgemeine Handlungsart sey, wozu uns Jede dieser verschiedenen Empfindungen veranlaßt, oder wie ein wohlwollender, großmüthiger, tapferer, und gerechter Mann in gewöhnlichen Fällen handeln werde."

"Die

"Die Zeichnung der Empfindungen, auf welche eine jede besondere Tugend gegründet ist, verlangt allerdings einen feinen und richtigen Pinsel. Unterdessen ist dieß eine Arbeit, welche man noch mit einer gewissen Genauigkeit ausführen kann. Es ist freylich nicht möglich, alle die Verschiedenheiten auszudrücken, denen eine jede Empfindung unter allen möglichen Umständen unterworfen ist. Diese Verschiedenheiten sind zahllos, und die Sprache hat keine Worte, um sie anzudeuten. Das Gefühl der Freundschaft zum Beyspiel, welches wir für einen alten Mann haben, ist von dem für einen jungen Mann ganz verschieden: das für einen ernsthaften Mann ganz anders, als das für einen sanften und freundlichen, oder für einen muntern und witzigen. Unsere Freundschaft für Männer ist anders, als die für Weiber, wenn sich in die letztere auch nicht die geringste Regung des Geschlechtstriebes einmischt. Welcher Schriftsteller könnte sich unterfangen, alle die unzähligen Verschiedenheiten aufzuzählen, deren diese Empfindung fähig ist? Und doch kann das Gefühl von Freundschaft, und vertraulicher Anhänglichkeit im Allgemeinen mit hinlänglicher Genauigkeit bestimmt werden. Die Zeichnung, welche wir davon entwerfen, mag in gewisser Rücksicht unvollständig, und kann doch in einem solchen Grade treffend seyn, daß wir darnach das Urbild, wo wir es finden, erkennen, und es von andern verwandten Empfindungen, von Gewogenheit, Ehrfurcht, Achtung, und Bewunderung unterscheiden."

"Noch leichter ist es, im Allgemeinen die Handlungsart anzugeben, wozu uns eine Tugend antreibt. Es ist in der That kaum möglich, die innere Empfindung, worauf sie sich gründet, zu schildern, ohne etwas dieser Art zu thun. Keine Sprache kann, wenn ich so reden darf, alle die unsichtbaren Züge der verschiedenen Modificationen von Empfindungen ausdrücken, wie sie

sich innerlich zeigen. Es ist kein anderes Mittel, sie von einander auszuzeichnen, als dadurch, daß wir die Wirkungen, welche sie äußerlich hervorbringen, nämlich die Veränderungen in Mienen, Geberden, und dem übrigen in die Sinne fallenden Betragen, die Entschließungen und Handlungen, welche sie veranlassen, beschreiben. Auf diese Art führt uns Cicero im ersten Buche von den Pflichten zur Ausübung der vier Cardinal-Tugenden an; und Aristoteles erläutert in dem praktischen Theile seiner Ethik die verschiedenen Fertigkeiten, wodurch er unser ganzes Betragen leiten möchte, z. B. Freygebigkeit, Seelengröße, und selbst Munterkeit und gute Laune, welche Eigenschaften der nachsichtige Weltweise werth gehalten hat, in seinem Verzeichnisse von Tugenden anzuführen, ungeachtet der geringe Beyfall, den wir denselben geben, sie nicht zu einem so ehrwürdigen Titel zu berechtigen scheint."

"Solche Werke bieten uns lebhafte, und gefällige Sitten-Gemählde dar. Durch die Lebhaftigkeit ihrer Schilderungen entflammen sie unsere Liebe für Tugend, und vermehren unsern Abscheu des Lasters. Sie helfen uns oft durch die Richtigkeit, und Feinheit ihrer Beobachtungen die natürlichen Empfindungen der Schicklichkeit unsers Betragens berichtigen, und indem sie uns zu größerer Sorgfalt veranlassen, bilden sie uns zu einer festern, und vollkommnern Handlungsart, als wir ohne eine solche Belehrung hätten erreichen können. In der Behandlung der Gesetze der Sittlichkeit nach dieser Methode besteht die Wissenschaft, welche man eigentlich Ethik nennt: eine Wissenschaft, die, wenn sie, gleich der höhern Kritik, keine vollkommne Genauigkeit zuläßt, dennoch sehr nützlich, und angenehm ist. Sie ist unter allen des Schmucks der Beredsamkeit am meisten fähig, und eben dadurch im Stande, wenn dieses überhaupt möglich ist, den am wenigsten wichtigen Pflichten ein neues

neues Ansehen zu geben. Wenn ihre Lehren auf eine solche Art gehoben werden, so können sie auf die biegsame Jugend die dauerhaftesten, und heilsamsten Eindrücke machen; und wenn sie mit dem natürlichen Enthusiasmus dieses uneigennützigen Alters zusammentreffen, die heldenmüthigsten Entschließungen hervorbringen., so wie die nützlichsten Fertigkeiten stärken, deren der Mensch nur fähig ist. Was Lehre und Ermahnung ausrichten können, um uns zur Ausübung der Tugend zu ermuntern, das leistet diese Wissenschaft, wenn sie auf die erwähnte Art vorgetragen wird."

Die Methoden, nach welchen die verschiedenen Schulen die Ethik vortrugen, waren sehr von einander abweichend. Mehrere Schulen hatten verschiedene Methoden, nach der Verschiedenheit der Gegenstände, welche man behandelte, oder der Zuhörer, und Leser, zu welchen man redete, und für welche man schrieb. In denselbigen Schulen bedienten sich nicht alle Weltweise derselbigen Lehrart. Einige Abänderungen von Methoden sind so räthselhaft, daß ich sie wenigstens nicht ganz aufzuklären vermag.

Die älteste, allgemeinste, und am längsten dauernde unter allen Methoden der Griechischen Ethik war diejenige, von welcher die alten **Sophisten** die Urheber waren. Ein Jeder der berühmtesten alten **Sophisten** hatte eine gewisse Zahl von Prunkreden ausgearbeitet, in welchen entweder die Vortheile und Seligkeiten von Tugenden, oder die Verdienste großer Männer, oder die Thaten von mächtigen Völkern, oder der Ruhm glorreicher Unternehmungen mit aller Pracht der Beredsamkeit geschildert, und empfohlen wurden.[3] Wenn die **Sophisten** in eine Stadt kamen, und einen Haufen von neugierigen, oder lernbegierigen Männern, und

Q 2 Jüng-

3) Meine Gesch. der Wissensch. II. 208. 209. S.

Jünglingen um sich her versammelt hatten; so fragten sie, über welchen Gegenstand sie reden, oder welche Frage sie beantworten sollten. Besonders wird Gorgias von Leontium als derjenige genannt, der es zuerst gewagt habe, die versammelten Griechen aufzufordern, daß sie ihm nach Belieben einen Gegenstand nennen möchten, über welchen er aus dem Stegereif reden solle.[4]) Man würde eine solche Aufforderung ein kühnes, und selbst ein unverschämtes Unternehmen nennen können, wenn man den Zuhörern die unbeschränkte Freyheit gelassen hätte, einen Gegenstand, oder eine Frage vorzuschlagen, welche sie wollten. Allein wenn die Sophisten, und in der Folge die Griechischen Philosophen ihre Zuhörer baten, den Gegenstand, oder die Frage vorzulegen, über welche sie jetzt reden hören möchten; so wurde immer vorausgesetzt, daß man einen solchen Stoff wähle, wovon man wuste, daß er innerhalb des Kreises der Kenntnisse, und Uebungen des gegenwärtigen Redners, oder Weltweisen liege. Gegen diese stillschweigende Voraussetzung, oder Verabredung stieß man nur selten aus Unwissenheit, oder Muthwillen an. Unterdessen fand es doch Plutarch nöthig, den Rath zu ertheilen, daß man einem Ethiker keine physische, oder mathematische Fragen vorlegen müsse [5]). Es ist augenscheinlich, daß durch die Methode der Sophisten die ganze

4) II. 1. de Fin. . . . primum, inquam, deprecor, ne me, tamquam philosophum, putetis scholam vobis aliquam explicaturum: quod ne in ipsis quidem philosophis magnopere probaui. . . . Eorum erat iste mos, qui tum Spohistae nominabantur: quorum e numero primus est ausus Leontinus Gorgias in conuentu poscere quaestionem, id est, iubere dicere, qua de re quis vellet audire. Audax negotium; dicerem impudens, nisi hoc institutum postea translatum ad philosophos nostros esset.

5) de Audit. in Oper. T. VI. p. 156. Edit. Reiskii.

ganze Ethik in einen bloßen Stoff für Redner verwandelt wurde, und daß selbst die prächtigsten Lobreden auf Tugenden viel weniger die Absicht hatten, zur Tugend zu ermuntern, als den Redner bewundern zu machen: vielweniger den Zuhörer zu belehren und zu bessern, als ihn zu ergötzen, oder vorübergehende Rührungen hervorzubringen. Und doch nahm es Cicero als Redner und Rhetor dem Sokrates übel, daß dieser die Methode der Sophisten verlassen, und die vorher verbundenen Künste der Beredsamkeit, und des Lebens von einander getrennt habe. 6)

Sokrates befolgte eine ganz andere Methode, als seine Widersacher, und auch vom Plato ist es beynahe gewiß, daß er nicht nach Art der alten Sophisten gelehrt habe. Die Weltweisen der alten Akademie hingegen, und noch mehr die des Lyceums kehrten zu der Methode der Sophisten zurück: lösten gleichsam die Ethik in eine Reihe von Themen auf: arbeiteten diese mit aller Kunst aus, deren sie fähig waren, und machten sich diese Reden durch beständige Uebungen so geläufig, daß sie, wie es verlangt wurde, entweder über die Gerechtigkeit, Tapferkeit, und die übrigen Tugenden: oder über die Vortheile und Nachtheile von Lebensarten und Ständen: oder über die Philosophie, die Freundschaft, und andere Güter: oder über Armuth, Verweisung, Untergang des Vaterlandes, Knechtschaft, und andere Uebel des menschlichen Lebens sogleich reden konnten.

6) de Orat. III. c. 16. Is . . . hoc commune nomen eripuit, ſapienterque ſentiendi, et ornate dicendi ſcientiam, re cohaerentes ſuis diſputationibus ſeparauit. — Hinc diſcidium iſtud exſtitit quaſi linguae, atque cordis, abſurdum ſane, et inutile, et reprehendendum, vt alii nos ſapere, alii dicere docerent.

konnten.[7] Solche Reden nannte man Schulen[8], und in dieselbige Classe mit diesen Schulen setzte man die Trostreden, und Trostschreiben, die Ermunterungen, oder Abmahnungen zu, oder von gewissen Entwürfen, und Handlungen, die Lob- und Tadelreden auf allerley Personen und Gegenstände.[9] Solche mit allen Blumen der Beredtsamkeit gezierte Reden und Schreiben machten den exoterischen ethischen Unterricht, und die exoterischen ethischen Schriften der Weltweisen der alten Akademie, und des Lyceums aus.[10] Die Weltweisen der alten Akademie[11], oder wenigstens Aristo-

7) Cicer. de Fin. IV. c. 3. Quam splendide? de iustitia, de fortitudine, de amicitia, de aetate degenda, de philosophia, de capessenda republica, de temperantia, de fortitudine. Tusc. Quaest. III. c. 34. Sunt enim certa, quae de paupertate, certa, quae de vita inhonorata, et ingloria dici soleant. Separatim certae scholae sunt de exsilio, de interitu patriae, de seruitute, de debilitate, de caecitate, et de omni casu: in quo nomen poni solet calamitatis. Haec Graeci in singulas Scholas, et in singulos libros dispertiunt.

8) σχολη, Schola, Scholae.

9) Cic. IV. c. 3. de Fin. Itaque quae sunt eorum consolationes? quae cohortationes? quae etiam monita, et consilia, scripta ad summos viros? Senec. Ep. 94. p. m. 402. Aut sic et consolationes nega proficere, dissuasionesque et adhortationes, obiurgationes, et laudationes. Omnia ista monitionum genera sunt.

10) Cicer. de Fin. V. c. 5. De summo autem bono, quia duo genera librorum sunt, vnum populariter scriptum, quod ἐξωτερικον appellebant; alterum limatius.

11) Man sehe Tusc. Quaest. II. c. 3. Itaque mihi semper Peripateticorum, Academiaeque consuetudo, de omnibus rebus in contrarias partes disserendi non ab eam causam solum placuit, quod aliter non

Aristoteles, und Theophrast, und zwar der Erstere aus Eifersucht auf den Ruhm des Isokrates, verbanden wiederum den Unterricht in der Philosophie mit dem in der Beredsamkeit, und übten ihre Zuhörer vorzüglich dadurch, daß sie von denselben jeden Gegenstand gleichsam von zwey Seiten behandeln, oder bey jedem Thema die Gründe und Gegengründe nach besten Kräften aufsuchen, und vortragen ließen.[12])

Zeno, und Epikur ertheilten weder Unterricht in der Beredsamkeit, noch gaben sie sich die Mühe, ihre

non posset, quid in vnaquaque re verisimile esset, inueniri: sed etiam quod esset ea maxima dicendi exercitatio: qua princeps vsus est Aristoteles. — Dieser letzte Zusatz beweist, daß Cicero hier nicht die alte Akademie, wenigstens nicht allein verstanden habe.

12) Cicer. de Fin. IV. c. 3. Cicero redet offenbar an dieser Stelle so wohl von den Weltweisen der alten Akademie, als vom Aristoteles und Theophrast, und sagt dann von den Einen, wie von den Andern: Erat enim apud eos, vt est rerum ipsarum natura, sic dicendi excercitatio, duplex. — Ergo in vtraque exercebantur: eaque disciplina effecit tantam illorum vtraque in genere dicendi copiam. — An andern Stellen hingegen redet Cicero von den Peripatetikern allein, oder vom Aristoteles, als dem Ersten nach dem Sokrates, der die Beredsamkeit und Philosophie verbunden, und seine Zuhörer auf die erwähnte Art geübt habe: de Fin. V. c. 4. . . . differendique ab iisdem (Peripateticis), non dialectice solum, sed etiam oratorie praecepta sunt tradita: ab Aristoteleque principe de singulis rebus in vtramque partem dicendi exercitatio est instituta, vt non contra omnia, sicut Arcesilas, diceret, et tamen vt in omnibus rebus, quidquid ex vtraque parte dici posset, expromeret. *Tusc. Quaest.* I. c. 4. Sed vt Aristoteles, vir summo ingenio, scientiae copia, cum motus esset Isocratis rhetoris gloria, dicere etiam coepit, adolescentes docere, et prudentiam cum eloquentia iungere.

Lehren in ausgearbeiteten Reden vorzutragen. Vielmehr war ihr mündlicher und schriftlicher Vortrag so nachlässig, daß sie deßwegen allgemein getadelt wurden.[13]) Sobald aber die vornehmen Römer anfingen, sich um die Griechische Philosophie zu bekümmern, so entschloß sich der größte Theil auch derjenigen Griechischen Weltweisen, welche die Beredsamkeit bisher verachtet hatten, sich nach dem Geschmacke der neuen Schüler zu richten, welche zwar die Griechischen Weltweisen nicht um ihrer Beredsamkeit willen aufsuchten, aber doch unter Männern von ähnlichen Verdiensten diejenigen am meisten schätzten, welche die Lehren der Weisheit in einer schönen Sprache vortrugen. Zu den Zeiten des Cicero war es fast allgemeine Sitte, entweder daß die Zuhörer jedesmahl dem Lehrer eine Frage vorlegten, welche dieser beantwortete, oder daß Einer der Zuhörer einen Satz behauptete, welchen der Lehrer alsdann in einer zusammenhangenden Rede bestritt.[14]) Die meisten Philosophen trugen ihre Lehren so vor, daß sie zugleich Muster und Uebungen der Beredsamkeit wurden: und Cicero bemerkt es daher von dem Akademiker Philo als etwas besonderes, daß er den Unterricht in der Beredsamkeit von dem Unterricht in der Philosophie getrennt, und daß er beide Wissenschaften in verschiedenen Stunden

13) Cicer. IV. c. 3. de Fin. Totum genus hoc et Zeno, et ab eo, qui sunt, aut non potuerunt, aut noluerunt, certe reliquerunt.

14) Cicer. de Fin. II. c. 1. Apud ceteros autem philosophos, qui quaesiuit aliquid tacet. Quod quidem fit etiam in Academia. Vbi enim is, qui audire vult, ita dixit: voluptas mihi videtur esse summum bonum: perpetua oratione contra disputatur: vt facile intelligi possit, eos, qui aliquid sibi videri dicant, non ipsos in ea sententia esse, sed audire velle contraria.

Stunden gelehrt habe.[15]) Cicero selbst schätzte diejenige Philosophie am meisten, welche die wichtigsten Fragen in einer schönen Sprache erörterte. Er übte sich nach Griechischer Philosophen Art in philosophischen Declamationen, und gab davon ein Beyspiel in seinen tusculanischen Fragen, welche er daher als fünf Schulen, oder als eben so viele Declamationen eines alten Mannes beschrieb.[16]) In den meisten übrigen Schriften, in den Büchern vom höchsten Gut, von der Natur der Götter, von der Divination, u. s. w. verband er auf eine gewisse Art die Methode der neuen Akademie mit der Methode der übrigen Weltweisen. Er ließ nämlich von einem seiner Freunde irgend eine Meinung in fast ununterbrochener Rede vortragen, ließ diese Meinung durch einen andern Freund widerlegen, und bestritt dann oft alle, oder die zuletzt vorgetragene Behauptung mit den Waffen, welche ihm die Reden und Schriften der neuen Akademie darreichten. Er hielt

15) Tusc. Quaest. II. c. 3. Nostra autem memoria Philo, quem nos frequenter audiuimus, instituit alio tempore rhetorum praecepta tradere, alio philosophorum.

16) Tusc. Quaest. I. c. 4. Hanc enim perfectam philosophiam semper iudicaui, quae de maximis quaestionibus copiose posset, ornateque dicere. In quam exercitationem ita nos studiose operam dedimus, vt iam etiam scholas Graecorum more habere auderemus. . . . . At enim antea declamitabam caussas, quod nemo me diutius fecit, sic haec nunc mihi senilis est declamatio. Ponere iubebam, de quo quis audire vellet: ad id aut sedens, aut ambulans disputabam. Itaque dierum quinque Scholas, vt Graeci appellant, in totidem libros contuli. Fiebat autem ita, vt, cum is, qui audire vellet, dixisset, quid sibi videretur, tum ego contra dicerem.

doch für eine treue Nachahmung der ächten Sokratischen Lehrart.[17])

Je verdorbener die Griechen, und Römer wurden, desto mehr artete die Philosophie entweder in eine frömmelnde trübsinnige Schwärmerey, oder in elende Wortklaubereyen, und Spitzfindigkeiten, oder endlich in eine leere Schönrednerey aus. Die Schönredner trachteten bloß darnach, wie sie den Ohren ihrer Zuhörer durch eine süße, oder prächtige Stimme, und durch liebliche, oder pomphafte Worte schmeicheln wollten: ja sie dachten selbst weniger an das Vergnügen der Zuhörer, als an die Mittel, wodurch sie das laute Lob derselben erzwingen könnten.[18]) Je brüllender die Zuhörer ihren Beyfall zuschrieen, je heftiger sie ihre Bewunderung zuklatschten; desto größer und glücklicher schienen sich die Philosophen, unbekümmert ob sie irgend einen Menschen belehrt, oder gebessert hätten.[19]) Diese Prunkweisen suchten einen besondern Ruhm darin, mit einer solchen

17) II. 1. de Fin. Ego autem arbitror, quamquam admodum delectatus sum eius oratione perpetua, tamen commodius, cum in rebus singulis insistas, et intelligas, quid quisque concedat, quid abnuat, ex rebus concessis concludi quid velis, et ad exitum perueniri. Cum enim fertur, quasi torrens oratio, quamuis multa cuiusquemodi rapiat: nihil tamen teneas, nihil apprehendas, nusquam orationem rapidam coerceas. *Tusc. Quaest.* I. c. 4. Haec enim est, vt scis, vetus et Socratica ratio contra alterius opinionem disserendi. Nam ita facillime, quid verisimillimum esset, inueniri posse Socrates arbitrabatur.

18) Man sehe Senecae Epist. 40. 52. 108.

19) Senec. Ep. 52. Quanta autem dementia eius est, quem clamores imperitorum hilarem ex auditorio dimittunt? . . . Interfit aliquid inter clamorem theatri, et Scholae. Est aliqua et laudandi licentia.

solchen Geschwindigkeit zu reden, daß die Ohren der Zuhörer ihren Zungen nicht folgen konnten. Ihre Rede schoß, wie schon Cicero von ihnen sagte, gleich einem Waldstrome dahin, und riß die Zuhörer mit sich fort, ohne daß diese nur einen Augenblick stehen bleiben, oder nachdenken konnten [20]): eine Geschwätzigkeit, die sich ohne tägliche langwierige Uebung nicht erreichen ließ; und wodurch alles Studieren von den Sachen, auf die Worte übergetragen wurde. [21]) Kein Wunder, wenn man in die Schulen solcher Declamatoren ging, nicht um seinen Geist, oder sein Herz zu bilden, sondern um sich, wie im Theater zu ergötzen, oder wenn man höchstens ein seltenes Wort, oder eine glückliche Wendung aufzeichnete! [22]) Sehr selten waren die philosophischen Redner, welche, wie Fabian, und Attalus [23]), die Herzen ihrer Zuhörer wirklich rührten: noch seltener diejenigen, die, wie Arrian vom Epiktet sagt, aus ihren

20) Senec. Ep. 40. Scribis . . . Serapionem solere magno cursu verba conuoluere, quae non effundit vna, sed premit et vrget . . . Haec popularis oratio nihil habet veri. Mouere vult turbam, et inconsultas aures impetu rapere. Tractandam se non praebet; aufertur. Quomodo autem regere potest, quae regi non potest.

21) Praeterea exercitatione opus est quotidiana, et a rebus studium transferendum est ad verba. l. c.

22) Ep. 108. Quidam veniunt, vt audiant, non vt discant, sicut in theatrum voluptatis causa ad delectandas aures, oratione, vel voce, vel fabulis ducimur. Magnam hanc auditorum partem videbis, cui philosophi Schola diuersorium otii sit. Non id agunt, vt aliqua illic vitia deponant, vt aliquam legem vitae accipiant, ad quam mores suos exigant, sed vt oblectamento aurium perfruantur. Aliqui tamen et cum pugillaribus veniunt, non vt res excipiant, sed verba. . . . .

23) Senec. Ep. 40. et 108.

ihren Zuhörern, alles machten, was sie wollten, und dauernde heilsame Eindrücke in ihren Gemüthern zurückließen.[24]) — Zu der bessern Classe rednerischer Philosophen gehörte auch Plutarch, der gleichfalls, so lange er sich mit dem Unterricht der Jugend beschäfftigte, die ihm von seinen Zuhörern vorgelegten Fragen auf der Stelle beantwortete, bisweilen in seiner Rede stehen blieb, seine Zuhörer fragte, und dann wieder fortfuhr.[25])

Die zweyte in Griechenland bekannte, und gebrauchte Lehrart der Ethik war die Methode des Sokrates, die der Methode der Sophisten völlig entgegengesetzt war. Sokrates hielt weder sorgfältige Prunkreden, noch auch wissenschaftliche, und zusammenhangende Vorträge, sondern er unterredete sich zu allen Zeiten, an allen Orten, über allerley Gegenstände, mit allerley Personen, welche er entweder zu belehren, und zu bessern hoffte, oder zu demüthigen, und zu entlarven für nöthig hielt.[26]) Nach der Verschiedenheit der Personen, welche Sokrates vor sich hatte, war seine Dialektik oder Unterredungskunst von einer doppelten Art. „Wenn er[27]) mit solchen Personen redete, welche

24) Arrian. in praef. αναγκη ην τουτο πασχειν τον ακροωμενον αυτου, ὁπερ εκεινος αυτον παθειν εβουλετο.

25) Eine solche σχολη ist seine Abhandlung über die späten göttlichen Strafen. Oper. T. VIII. p. 165, 207.

26) Cicero irrte, wenn er das Eigenthümliche der Lehrart des Sokrates darein setzte, daß er Andere habe reden machen, und ihnen alsdann widersprochen habe. II. 1. de Fin. Sed et illum, quem nominaui, et ceteros Sophistas, . . . lusos videmus a Socrate. Is enim percontando, atque interrogando elicere solebat eorum opiniones, quibuscum disserebat, vt ad ea, quae illi respondissent, si quid videretur, diceret.

27) Man sehe meine Gesch. der Wissens. II. 373 u. f. S.

welche er zu wiederlegen, und zu bestreiten, und deren stolze Unwissenheit und Unfähigkeit er sie selbst und andere fühlen machen wollte; so bediente er sich der Ironie, von welcher das ganze Alterthum ihn den Erfinder nennt. Diese Sokratische Ironie bestand nicht bloß darin, daß er unter dem Scheine des Ernstes, oder des Lobes, und Beyfalls, Personen, Gegenstände, und Meinungen tadelte, lächerlich machte, und verwarf, oder daß er seine eigenen Kräfte, und Kenntnisse herabsetzte, und die Gaben, die Gelehrsamkeit, und Weisheit seiner Widersacher erhob: oder daß er die letzteren für seine Meister, und für Weise, sich hingegen für einen lernbegierigen, noch schwachen, und unwissenden Schüler ausgab, mit welchem sie mehr Nachsicht, und Mitleid haben, als über ihn zürnen müsten; sondern vorzüglich darin, daß er nie etwas auf eine entscheidende Art behauptete, und seine Gegner dahin brachte, ihre Meinungen frey herauszusagen: daß er alsdann mit der unschuldigen Miene eines Mannes, der sich bloß zu unterrichten suche, seine Gegner durch eine Menge von Fragen so verstrickte, daß sie, wie von einem Beschwörer gerührt, da standen, ohne ein Wort vorbringen zu können, oder auch zuletzt ihre Unwissenheit, und Widersprüche bekennen musten. Von dieser Ironie unterschied sich der zweyte Zweig der Sokratischen Dialektik, die von ihm selbst sogenannte geistige Hebammenkunst mehr in Ansehung des Zwecks, den Sokrates zu erreichen suchte, als in Ansehung des Ganges seines Geistes, und der Manier, oder des Tons, in welchem er redete. Er bediente sich seiner Hebammenkunst gegen solche Männer, und Jünglinge, deren Geist, oder Herz er zu bilden hoffte. Er that dieses zuerst dadurch, daß er das Zutrauen von Personen zu gewinnen suchte, und ihnen in einer Menge von Beyspielen zeigte, daß eben sie, die sie jetzt etwas thun, oder unterlassen wollten, etwas billigten, oder tadelten,

etwas

etwas annähmen, oder verwürfen, gerade dasselbige in vielen, oder allen andern Fällen nicht würden gethan, oder unterlassen, nicht würden gebilligt, oder getadelt, angenommen, oder verworfen haben. Oft aber lockte Sokrates durch leicht scheinende Fragen, Antworten aus Andern hervor, und nöthigte sie dann durch beständige Einwürfe, sich selbst so lange zu widerrufen, und immer näher zu bestimmen, bis sie endlich, durch seine Hülfe, zu vollständigen, und richtigen Begriffen gelangten. Die Dialektik des Sokrates war ein so eigenthümliches Product des Geistes, der Sinnesart, und der Lage des Sokrates, daß keiner seiner Schüler, oder Nachfolger sie beybehielt.[28] Cicero glaubte, daß Arcesilas die Lehrart des Sokrates erneuert habe.[29] Arcesilas hatte nicht dieselbigen Absichten mit dem Sokrates, und konnte also auch nicht dieselbige Lehrart haben. Er bemühte sich nämlich zu zeigen, daß alles, was die dogmatischen Weltweisen, und besonders die Stoiker für unumstößliche Wahrheiten ausgaben, keine unumstößliche Wahrheiten seyen. Er antwortete daher auch nicht, wie die übrigen Weltweisen seiner Zeit, auf vorgelegte Fragen in Reden, welche er aus dem Stegereif hielt; sondern er verlangte von denen, die ihn hören wollten, daß sie selbst irgend einen Satz, als ihre Meinung vortragen sollten: worauf er dann einen solchen Satz zu bestreiten anfing. Wer sich bey dem, was Arcesilas vorbrachte, nicht beruhigte, durfte seine Meinung vertheidigen, so lange er konnte.[30]

Auch

28) Cicer. de Fin. II. c. 1. Qui mos cum a posterioribus non esset retentus. . . . . .

29) l. c. Arsesilas eum reuocauit.

30) Cicer. l. c. Arcesilas eum reuocauit, instituitque, vt ii, qui se audire vellent, non de se quaererent, sed ipsi dicerent, quid sentirent. Quod cum dixissent, ille contra. Sed qui audiebant, quoad poterant, defendebant sententiam suam.

Auch diese Methode, die höchstens mit der Ironie des Sokrates einige Aehnlichkeit hatte, erhielt sich nicht lange in der Akademie. Die Nachfolger des Arcesilas, und besonders Karneades unterrichteten und übten ihre Schüler dadurch, daß sie selbst bey wichtigen Behauptungen das Für sowohl, als das Wider mit allem Zauber der Beredsamkeit, und aller Kraft der Philosophie vertheidigten, oder von ihren Zöglingen vertheidigen ließen.[31] Zu Cicero's Zeiten unterschieden sich die Weltweisen der neuen Akademie von andern Philosophen darin, daß sie nicht vorgelegte Fragen beantworteten, sondern Sätze, welche man ihnen in der Absicht, daß sie niedergelegt werden möchten, hinwarf, in zusammenhangenden Reden bestritten, ohne daß derjenige, gegen welchen dem Scheine nach gestritten wurde, den Redner unterbrechen durfte.[32]

Ich müste mich sehr irren, wenn nicht die meisten Leser schon lange die Frage in Bereitschaft gehabt hätten: waren denn die Griechen so sehr von den neuern Völkern unterschieden, daß sie entweder gar nicht, oder so spät auf diejenige Methode der Ethik fielen, welche wir für die einzige natürliche zu halten geneigt sind, weil sie auf den meisten hohen Schulen unsers Erdtheils die herrschende, oder allgemeinste ist? Dachten dann die Griechischen Philosophen gar nicht, oder so spät daran, die Ethik im Zusammenhange vorzutragen, nicht um die Zuhörer

31) Cicer. Tusc. Quaest. I. c. 4. II. c. 3.

32) Cicer. de Fin. II. c. 1. Apud caeteros autem philosophos, qui quaesiuit aliquid, tacet. Quod quidem iam fit etiam in Academia. Vbi enim is, qui audire vult, ita dixit, voluptas mihi videtur esse summum bonum: perpetua oratione contra disputatur: vt facile intelligi possit, eos, qui aliquid sibi videri dicant, non ipsos in ea sententia esse, sed audire velle contraria.

Zuhörer zu ergötzen, oder für kurze Zeit zu rühren, oder zu Rednern zu bilden, sondern um ihnen richtige Begriffe und Grundsätze über den Werth der Dinge, und der menschlichen Handlungen beyzubringen, oder sie darauf hinzuleiten [32]. Plato ist der Erste, von welchem wir es zwar nicht gewiß, aber als höchst wahrscheinlich vermuthen können, daß er außer den Zeiten, wo er sich mit seinen Freunden über allerley wichtige, und also auch wissenschaftliche Materien in vertraulichen Gesprächen unterredete, nach unserer Art zu bestimmten Stunden zusammenhangende Lehrvorträge über wissenschaftliche Gegenstände gehalten habe. Die Weltweisen der alten Akademie, und des Lyceums handelten zwar selbst, oder ließen auch ihre Zuhörer allerley Gegenstände und Fragen aus der Ethik in ausgearbeiteten Reden abhandeln. Allein eben diese Weltweisen unterrichteten ihre gebildeteren Freuude über die Natur und Bestimmung des Menschen, über Tugenden und Laster, und andere Güter und Uebel, über Leidenschaften, Glückseligkeit, und Elend auf dieselbige, oder eine sehr ähnliche Art, auf welche unsere öffentlichen Lehrer Freunde der Weisheit unterrichten; und diese ethischen Lehren, so wie die Stunden, und Schriften, in welchen sie ertheilt wurden, nannte man die esoterischen [33]. In Rücksicht auf diese esoterische Ethik urtheilte Aristoteles, daß junge, und überhaupt rohe, und ungebändigte Gemüther derselben nicht fähig seyen. "Eben daher, sagt der Stagirit [34], ist der Jüngling kein würdiger Zuhörer der Wissenschaft, die von dem, was gut, und böse, recht, und

33) Cicer. de Fin. Bon. V. c. 5. De summo autem bono quia duo genera librorum sunt, vnum populariter scriptum, quod ἐξωτερικὸν appellabant; alterum limatius, quod in commentariis reliquerunt.

34) Ethic. I. c. 3.

und unrecht ist, handelt. Junge Leute kennen die Angelegenheiten des menschlichen Lebens nicht, von welchen doch in dieser Wissenschaft die Rede ist. Sie werden überdem zu sehr von ihren Leidenschaften beherrscht, und würden also das, was man ihnen sagte, ohne Nutzen hören, indem der Zweck dieser Wissenschaft nicht bloß ist, das Gute zu kennen, sondern auch auszuüben. Das Gesagte gilt nicht allein von jungen Leuten, die es dem Alter nach, sondern auch von denen, die es vermöge ihrer Sitten sind. Das Gebrechen, oder die Unfähigkeit entsteht nicht so wohl aus dem jugendlichen Alter, als aus der Herrschaft der Leidenschaften. Allen Sclaven der letztern ist die wissenschaftliche Ethik unnütz. Nur solchen, die der Vernunft gemäß leben, kann sie sehr nützlich werden." Die ältern **Stoiker** und **Epikureer** entsagten der exoterischen Ethik, welche den Stoff und Kampfplatz zu rednerischen Uebungen hergab, und schränkten sich einzig und allein auf einen ungeschminkten, oder gar trocknen Vortrag der wissenschaftlichen Ethik ein.[35] Unter den mittleren, und neueren **Stoikern** waren Manche, welche ihre Philosophie auch durch Beredsamkeit zu empfehlen, und nicht bloß zu belehren, sondern auch zu ergötzen, und zu rühren suchten. Die Lehrer und Jünger der Wissenschaft des Lebens im Alterthum unterschieden sich von denen der neuern Zeit am meisten dadurch, daß sie der Regel nach viel länger zusammenlebten, und also auch viel enger mit einander verbunden

wurden:

35) Tusc. Quaest. IV. c. 5. Quia Chrysippus, et Stoici, cum de animi perturbationibus disputant, magnam partem in his partiendis, et definiendis occupati sunt, illa eorum perexigua oratio est, quae medeatur animis, nec eos turbulentos esse patiatur. Peripatetici autem ad placandos animos multa afferunt: spinas partiendi, et definiendi praetermittunt.

wurden: daß die jungen Freunde der Weisheit ihre Meister nicht bloß in den eigentlichen Lehrstunden, sondern auch viel genauer im vertrauten Umgange kennen lernten: daß sie sich daher mehr nach dem Muster oder den Sitten, als nach den Lehren ihrer Meister bildeten. [36])

Die Stoiker nannten die wissenschaftliche Ethik, welche man in der alten Akademie, und dem Lyceum unter dem Nahmen der esoterischen kannte, die Dogmatische, weil sie allgemeine Grundsätze mit dem Nahmen von δογματα, oder decreta, weniger allgemeine, oder bestimmtere Rathschläge und Lehren aber mit dem Worte praecepta bezeichneten [37]) Die Stoiker unterschieden von der wissenschaftlichen, oder dogmatischen Ethik die so genannte ermahnende, oder paränetische, das heißt, diejenige Ethik, welche ihre Vorschriften und Rathschläge nach der Beschaffenheit des Standes, des Alters

36) Senec. Epist. 17. Plus tamen tibi et viua vox, et conuictus, quam oratio proderit. In rem praesentem venias oportet. Primum quia homines amplius oculis, quam auribus credunt: deinde quia longum iter est per praecepta; breue et efficax per exempla. Zenonem Cleanthes non expressisset, si eum tantummodo audisset. Vitae eius interfuit, secreta perspexit, obseruauit eum, an ex formula sua viueret. Plato et Aristoteles, et omnis in diversum itura sapientium turba plus ex moribus, quam ex verbis Socratis traxit. Metrodorum, et Hermachum, et Polyaenum, magnos viros non Schola Epicuri, sed contubernium fecit. Es ist nicht selten, im Seneca solche Anachronismen zu finden, dergleichen sich in der angeführten Stelle findet, wo er den Aristoteles mit unter die Schüler des Sokrates rechnet.

37) Senec Epist. 94. Quid enim interest inter decreta philosophiae, et praecepta: nisi quod illa generalia praecepta sunt, haec specialia? Vtraque res praecipit: sed altera in totum, particulatim altera

Alters, und Geschlechts, der häuslichen und bürgerlichen Verhältnisse, und überhaupt der ganzen Lage von Personen einrichtete, und also einem Mann sagte, wie er sich gegen seine Frau, einem Vater, wie er sich gegen seine Kinder, einem Herrn, wie er sich gegen seine Knechte zu benehmen habe.[38]) Zur paränetischen, oder ermahnenden Ethik rechneten die Stoiker nicht bloß alle Trostreden und Trostschreiben, alle Ermunterungen, und Abrathungen, alle Lob- und Tadelreden, sondern auch solche Schilderungen von Tugenden und Lastern, wodurch Liebe zur Tugend, und Abscheu des Lasters erweckt würden.[39]) Die Stoiker selbst waren über den

R 2 Werth

38) *Epistol.* 94. *Initio.* Eam partem philosophiae, quae dat propria cuique personae praecepta, nec in vniuersum componit hominem, sed marito suadet, quomodo se gerat aduersus vxorem: patri, quomodo educet liberos: domino, quomodo seruos regat: quidam solam receperunt, ceteras quasi extra nostram vtilitatem vagantes reliquerunt.

39) Zwey Stellen aus dem 94. Briefe des Seneca habe ich kurz vorher schon angeführt. Noch wichtiger ist folgende Stelle, welche das Urtheil des Posidonius enthält: Ep. 95. p. m. 427. 428. His (praeceptioni, suasioni, consolationi, et exhortationi) adiicit causarum inquisitionem, quam cur aetiologiam dicere non audeamus, cum Grammatici, custodes Latini sermonis, suo iure ita appellent, non video. Ait vtilem futuram esse descriptionem cuiusque virtutis. Hanc Posidonius aetiologiam vocat: quidam χαρακτηρισμὸν appellant, signa cuiusque virtutis, et vitii notas reddentem, quibus inter se similia discriminentur. Haec res eandem vim habet, quam praecipere. Nam qui praecipit, dicit: illa facies, si voles temperans esse. Qui describit, ait, temperans est, qui facit illa, qui illis abstinet. Quaeris, quid intersit? alter praecepta virtutis dat, alter exemplar. Descriptiones has et . . . εἰκονισμὰς ex vsu esse confiteor.

Werth dieser beiden Methoden der Ethik ganz entgegengesetzter Meinung. Aristo behauptete, daß die dogmatische Ethik allein: Andere, daß bloß die paränetische Methode: und noch Andere, daß die Eine sowohl, als die Andere, aber keine ausschließlich nützlich sey. Seneca trägt die Gründe und Gegengründe für und wider diese Meinungen im vier und neunzigsten, und fünf und neunzigsten Briefe vor.

Aristo von Chios hielt zuerst die dogmatische Ethik deßwegen für vollkommen zureichend zur Bildung des Menschen für die Tugend, weil derjenige, welcher sich die Grundsätze der Wissenschaft des Lebens recht zueigen gemacht habe, schon in jedem Falle wissen werde, wie er sich zu benehmen habe. So wie Jemand, der die Kunst, den Wurfspieß richtig zu werfen gelernt, und gehörig geübt habe, die Fertigkeit besitze, nicht diesen, oder jenen, sondern einen jeden Gegenstand zu treffen, oder zu werfen, wohin er wolle; eben so besitze derjenige, welcher gleichsam mit richtigen Grundsätzen für das ganze Leben ausgerüstet sey, die Fertigkeit, in allen Fällen recht zu handeln, und habe nicht nöthig, darüber belehrt zu werden, wie er sich als Gatte, als Vater, u. s. w. betragen müsse. — Seneca, der die übrigen Gründe des Aristo zu entkräften sucht, beantwortet den zuerst angeführten gar nicht. — Kleanth verwarf zwar die paränetische Methode nicht ganz. Allein er versprach sich doch nur einen geringen Nutzen davon, so lange die dogmatische Philosophie nicht vorangegangen, und dadurch das Gemüth desjenigen, dem man bestimmte Rathschläge geben wolle, gleichsam vorbereitet worden sey. 40)

Wenn

40) Cleanthes vtilem quidem iudicat et hanc partem, sed imbecillem, nisi ab vniuerso fluit, nisi decreta ipsa philosophiae, et capita cognouit. l. c.

„Wenn ein Hinderniß vorhanden ist, fuhr Ariston fort, was uns außer Stand setzt, uns unsers Gesichts zu bedienen, so müssen wir dieses zuerst wegräumen, bevor wir zu Jemanden sagen: auf diese Art mußt du gehen, auf jene die Hand reichen, u. s. w. Auf gleiche Weise müssen wir mit solchen Menschen verfahren, die am Geiste blind, oder durch Irthum geblendet sind. Was hilft es, Jemanden, dessen Kopf und Denkkraft verdreht sind, zu sagen: so mußt du mit deiner Frau, so mit deinem Vater leben. Dieß ist eben so fruchtlos, als wenn man einem Kranken sagte, wie er sich als ein Gesunder: einem Armen, wie er sich als ein Reicher: einem Hungrigen, wie er sich als ein Gesättigter: einem Geitzigen, wie er sich als ein Freygebiger: einem Feigen, wie er sich als ein Beherzter zu benehmen habe. Man ziehe dem Irrenden seinen Irthum, dem Geitzigen seinen Geiz, dem Furchtsamen seine Furchtsamkeit durch richtige Grundsätze aus, und sie werden schon wissen, wie sie sich betragen müssen. — Seneca wendet gegen dieses Räsonnement Mancherley ein. Wenn der Arzt, antwortet Seneca, Jemanden, der an den Augen litt, wieder herstellt, so braucht der Geheilte freylich weiter nichts, um gut zu sehen. Allein so ist es nicht mit den Irrenden, deren inneres Auge krank ist. Wenn man diesen auch ihre Irthümer nimmt, so haben sie doch noch vieles nöthig, um zu wissen, wie sie sich in ihrem Leben zu verhalten haben. Selbst der Arzt heilt nicht bloß, sondern gibt auch nach der Wiederherstellung nützliche Rathschläge. Er sagt z. B. daß man das schwache Gesicht vor's erste noch keinem heftigen Lichte aussetzen: daß man nicht gleich nach Tische mit Anstrengung arbeiten: daß man sich vor scharfen Winden hüten müsse, u. s. w. Wenn besondere Rathschläge, und Lehren auch keine gefährliche Irthümer vertreiben; so folgt daraus nicht, daß sie selbst alsdann nicht nützlich seyen,

wenn sie richtigen und aufklärenden Grundsätzen hinzugefügt oder angehängt werden. Sie erneuern das Andenken an große Wahrheiten, und lassen uns das, was in den allgemeinsten Grundsätzen dunkel, oder schwankend ist, in bestimmten Fällen, und Vorschriften deutlicher sehen. Es ist ja auch ganz was anderes, Reichthümer nicht heftig begehren, und das Geld gut brauchen. Wenn man gleich den Geiz, und andere Laster entfernt hat, so muß man doch noch lernen, was, und wie wir etwas thun sollen.

Die bestimmteren Vorschriften, oder Lehren [41], sagte Aristo weiter, enthalten entweder ganz offenbare, oder zweyfelhafte Wahrheiten. An die ersteren braucht man Niemanden zu erinnern. Die zweyfelhaften finden keinen Glauben, und es ist also ganz unnöthig, zu ermahnen, oder zu warnen. Will man zweyfelhafte Sätze beweisen; so ist es besser, das, wodurch man beweisen will, vorzutragen, weil dieses allein hinreichend ist. Du sagst z. B.: Gehe so mit einem Freunde, so mit einem Mitbürger, so mit einem Bundesgenossen um. Warum? weil es recht ist. Offenbar sind also alle jene Rathschläge in den Grundsätzen der Gerechtigkeit enthalten. Es bleibt daher immer richtig; den Unterrichteten ermahnen wollen ist überflüssig; und den Unwissenden, fast eben so unnütz. [42] Denn dieser sollte nicht bloß hören, was, sondern warum ihm etwas vorgeschrieben wird.

Es hat, erwiedert Seneca, allerdings sehr oft seinen großen Nutzen, auch Dinge, die man weiß, in's Gedächtniß zurückzurufen, oder an's Herz zu legen. Vorschriften und Ermahnungen sollen uns nicht immer belehren, sondern erwecken, und uns auf das aufmerksam

41) praecepta.

42) Praecepta dare scienti, superuacuum est: nescienti, parum.

sam machen, was wir zwar sehr gut kennen, aber nicht gehörig beachten. Es ist nicht genug, daß wir nützliche Lehren wissen. Sie müssen uns geläufig, und beständig gegenwärtig seyn. Bekannte Lehren erhalten oft durch das Ansehen derer, welche sie geben, oder durch die glückliche Art, wie sie ausgedrückt werden, eine neue Klarheit, und Stärke: Zweyfelhafte, eine neue Gewißheit.

Will man, fragte Aristo, Vorschriften, Ermahnungen, und Warnungen denen ertheilen, welche richtige Begriffe von Gütern und Uebeln haben, oder solchen, die dergleichen nicht haben? Den letztern werden sie nichts helfen, weil ihre Ohren durch Irthümer verschlossen sind. Die Ersteren brauchen sie nicht. Die Menschen fehlen im Allgemeinen aus Einer von folgenden beiden Ursachen: entweder, weil ihr Gemüth schon durch falsche Vorstellungen und böse Gewohnheiten wirklich verdorben worden, oder weil es dazu geneigt ist, und durch den ersten blendenden Schein hingerissen wird. Im ersten Fall müssen wir das kranke Gemüth heilen: im anderen, vorbereiten, und gleichsam zum voraus einnehmen. Beides geschieht durch richtige Grundsätze: nicht durch Regeln, oder Rathschläge, deren Gründe man nicht kennt.

Warum, antwortete Seneca, sollten gute Lehren kranke Gemüther nicht eben so gut heilen, als richtige Grundsätze, da sie beide im Grunde Vorschriften, oder Gebote sind, und sich nur dadurch von einander unterscheiden, daß die Einen einen größern Umfang haben, als die andern? Auch dem Mann mit richtigen Grundsätzen, können bestimmtere Lebensregeln von großem Nutzen seyn. Wenn er gleich weiß, was er zu thun hat, so weiß er doch nicht immer, wie er es zu thun hat. Das letztere lehren ihn bestimmtere Lebensregeln,

 welche

welche man als Wegweiserinnen auf dem Wege der Pflichten ansehen kann.

Nach dem Aristo wär es eine unmögliche, und eben deswegen vergebliche Arbeit, bestimmte Regeln für einzelne Personen und Fälle aufzusuchen. Es brauche z. B. alsdann andere Vorschriften für den, der sein Geld auf Zinsen leiht; andere für den, der Ackerbau treibt; noch andere für den Kaufmann, für die Diener und Vertrauten der Großen, u. s. w. Will man Vorschriften über das Betragen in der Ehe geben, so ändern diese sich ab, oder müssen verschieden seyn, je nachdem Einer eine Jungfrau oder eine Witwe, eine Reiche, oder Arme, eine Fruchtbare, oder Unfruchtbare, eine Junge, oder Alte heirathet, und Kinder in die Ehe bringt, oder nicht bringt. Für alle diese verschiedenen Fällen lassen sich keine Regeln geben; und doch verlangt ein jeder Fall seine eigenen Vorschriften. Die Lehren der Weisheit müssen kurz, bindend, und gleichsam allumfassend seyn. Was sich nicht bestimmen, und umfassen läßt, das liegt außer den Gränzen der wahren Philosophie. Die ermahnende Philosophie kann nicht Allen das leisten, was sie Einzelnen verspricht, und es ist also am besten, sie ganz aufzugeben.

Seneca läugnete, aber er läugnet auch bloß, ohne es zu beweisen, daß, wenn man Lebensregeln geben wolle, man sie ins Unendliche vervielfältigen müsse. Es gebe, glaubt er, genaue Vorschriften über die wichtigsten Gegenstände. Die Bestimmungen, welche die Verschiedenheit von Zeiten, Oertern und Personen verlange, seyen weder sehr bedeutend, noch sehr zahlreich; und auch für diese könne man allgemeine Regeln finden.

Zwischen dem Wahnsinn, sagt Aristo endlich, welchen der Arzt, und dem, welchen der Philosoph zu heilen sucht; gibt es keinen andern Unterschied, als daß jener durch Krankheit des Cörpers, dieser durch falsche

Begriffe

Begriffe und Meinungen hervorgebracht wird. Wer einem Wahnsinnigen, der in den Händen des Arztes ist, Lehren geben wollte, wie er reden, gehen, sich zu Hause, oder an öffentlichen Ortern betragen müsse, der würde für verrückter, als der Kranke selbst, gehalten werden. Vor allen Dingen müsse man die physische Ursache des Wahnsinns zu entfernen suchen. Eben dieß sey der Fall mit den Gemüthskranken. So lange man nicht das Uebel, woran sie leiden, selbst hebe, so lange seyen alle Regeln, die man ihnen vorsage, in den Wind gesprochen.

Selbst bey Wahnsinnigen, antwortet Seneca, sind Ermahnungen und Warnungen nicht ganz verloren. Auch kann man nicht unbedingt von den Wahnsinnigen, welche die Aerzte dafür erklären, auf Irrende, oder auf diejenigen schließen, die von den Weltweisen so genannt werden. So bald man in den Erstern die Ursache der Krankheit gehoben hat, so ist die Gesundheit wieder da. Wenn man hingegen in den letzteren auch gleich den Irthum ausgerottet hat, so wissen sie deßwegen nicht, wie sie sich zu verhalten haben; und dieß Verhalten wird ihnen dann durch nützliche Rathschläge vorgeschrieben. Die Tugend besteht aus zwey Stücken: aus der Erkenntniß dessen, was wahr, gut, und recht ist; und dann aus der wirklichen Ausübung dessen, was man als wahr, gut, und richtig anerkannt hat. Aechte Grundsätze verschaffen uns die erstere: nützliche Regeln führen uns zu der letzteren an.

Gründlicher, als dem Aristo, antwortete Seneca den Weltweisen, welche vorgaben, daß nützliche Regeln hinreichten, den Menschen zur Tugend, und durch die Tugend zum wahren Glück hinzuführen. — Nützliche Regeln, sagt Seneca[43]), leiten nicht immer zu guten

R 5 Hand-

43) Ep. 95. p. 412. Edit. Bipont.

Handlungen an. Sie thun dieses nur bey Menschen, die glückliche Anlagen haben, und deren Geist noch nicht durch falsche Meinungen verdorben worden ist. Wenn solche Menschen auch recht handeln, so wissen sie nicht, daß sie es thun. Absichtlich und vollkommen recht handeln kann nur derjenige, dessen Seele durch richtige Grundsätze gebildet ist und der daher weiß, wie, wann, in wie fern, und gegen wen er sich auf eine tadellose Art zu betragen hat. — Man empfiehlt die Zulänglichkeit von nützlichen Lebensregeln auch dadurch, daß andere nützliche Künste sich gleichfalls damit begnügen. Man lehre die Steuermannskunst, indem man sage: so must du das Steuerruder bewegen, so die Segel einziehen, so den günstigen Wind benutzen, dem widrigen ausweichen den zweydeutigen dir zueignen, u. s. w. Warum sollte man die Kunst des Lebens nicht auf gleiche Art beybringen können? Hierauf antwortet man, daß die Kunst des Lebens von allen übrigen Künsten sehr verschieden ist. In diesen ist es weniger tadelnswerth, wenn man wissentlich, als wenn man unwissentlich fehlt. In der Kunst des Lebens verhält es sich gerade umgekehrt. Ueberdem besitzen die übrigen Künste und Wissenschaften nicht nur ihre Anweisungen, sondern auch ihre Grundsätze. In der Wissenschaft des Lebens haben alle Anweisungen und Regeln ohne Grundsätze keine Festigkeit. Die Grundsätze allein sind es, die unser ganzes Betragen ordnen, und sichern; und diese Grundsätze verhalten sich zu den Lebensregeln, wie die Bestandtheile sich zu den Cörpern, oder Gliedmaaßen verhalten, die aus ihnen zusammengesetzt sind.

"Die Weisheit der Alten, so sagt man ferner, bestund bloß in kurzen und bündigen Sprüchen, oder Lebensregeln. Und doch waren die Menschen damahls besser. So wie wir gelehrter worden sind, haben wir an innerer Güte verloren. Die einfache Tugend hat

sich

sich in eine dunkle, und spitzfindige Wortweisheit verkehrt. Man lehrt uns jetzt nicht sowohl, gut zu leben, als fein zu vernünfteln."

Es erging der Lebens-Wissenschaft, wie der Arzneykunde. Beide enthielten anfangs nur wenige, und einfache Regeln, weil der Krankheiten nur wenige, und diese wenigen Krankheiten nicht verwickelt waren. Je mehr sich die Zahl der Uebel so wohl des Cörpers, als der Seele vervielfältigt hat, und je hartnäckiger diese Uebel geworden sind; desto mehrere und kräftigere Heilmittel, oder Verwahrungsmittel hat man erfinden müssen.

Es ist allerdings wahr, daß Manche ohne eine sorgfältige Bildung, und ohne die Hülfe von wissenschaftlichen Grundsätzen große und tugendhafte Männer geworden sind. — Dieß widerfuhr aber auch nur solchen Menschen, welche die Natur mit ganz ungewöhnlichen Anlagen des Geistes und Herzens ausgerüstet hatte, und aus welchem das Gute ohne Pflege gleichsam von selbst hervorschoß.[44]) In die Gemüther gemeiner Menschen hingegen wirft man den Saamen heilsamer Lehren vergebens aus, so lange nicht das Unkraut der Laster durch richtige Grundsätze ausgerottet worden. Es nützt eben so wenig, gute Lehren zu geben, so lange man die Hindernisse des Guten nicht weggeräumt hat, als es nützt, die besten Waffen hinzulegen, so lange keine Hände da sind, die sich ihrer bedienen können. Wenn man es auch durch Lebensregeln dahin bringt, daß Einer das thut, was ihm vorgeschrieben worden, so ist damit wenig gewonnen. Lobenswürdig ist nicht so wohl das, was geschieht, als die Art, wie es geschieht.[45]) Keine Handlung ist wahrhaftig gut, so lange der Wille nicht gut

44) l. c. p. 420.

45) Quoniam quidem non in facto laus est, sed in eo, quemadmodum fiat. p. 421. l. c.

gut ist. Der Wille ist nicht gut, so lange das Gemüth nicht von Grund aus gebessert ist. Das Gemüth kann nicht eher von Grund aus gebessert werden, so lange man sich nicht richtige Grundsätze für das ganze Leben, und einen richtigen Maaßstab für den Werth und Unwerth der Dinge verschafft hat [46]). Diese das ganze Leben leitenden Grundsätze und dieser allgemeine Maaßstab der Dinge gewähren allein die nothwendige Gleichförmigkeit im Handeln, und die unerschütterliche Festigkeit im Guten [47]). Eben diese Grundsätze und dieser Maaßstab der Dinge liegen nicht zu Tage, wie der Inhalt der gemeinen Lebensregeln, sondern sie müssen mit Mühe hervorgezogen, und mit Sorgfalt bewiesen werden. Man kann sie daher mit den heiligsten Geheimnissen vergleichen, welche man nur den [illegible] offenbart, anstatt daß man zu den gemeinen Lebensregeln, wie [illegible] zu

46) l. c. p. 425. Actio recta non erit, nisi recta fuerit voluntas. Ab hac enim est actio. Rursus, voluntas non erit recta, nisi habitus animi rectus fuerit: ab hoc enim est voluntas. Habitus porro animi non erit in optimo, nisi totius vitae leges perceperit, et quid de quoque iudicandum sit, exegerit, nisi res ad verum redegerit. . . . . In superuacuum praecepta iactauimus, nisi illud praecesserit, qualem de quaque re habere debeamus opinionem, de paupertate, de diuitiis, de gloria, de ignominia, de patria, de exilio.

47) l. c. p. 426. 427. Si vis eadem semper velle, vera oportet velis. Ad verum sine decretis non peruenitur: continent vitam. Bona et mala, honesta et turpia, iusta et iniusta, pia et impia, virtutes vsusque virtutum, rerum commodarum possessio, aestimatio ac dignitas, valetudo, vires, forma, sagacitas sensuum, haec omnia aestimatorem desiderant, quanti quidque in censum deferendum sit. . . . . Certarum rerum persuasio, sine qua omnia in animo natant: necessaria ergo sunt decreta, quae dant animis inflexibile iudicium.

zu dem öffentlichen Gottesdienste einen jeden, auch Profanen, zuläßt. Wenn die leztern auch so viel leisten, daß einer thut, was er thun schuldig ist; so leisten sie doch nicht so viel, daß Jemand so handelt, wie er handeln sollte: daß er beständig und gleichförmig recht handelt, weil er nicht weiß, warum er so handeln soll, als ihm vorgeschrieben wird. 48)

Der geringste Nutzen des gegenwärtigen Abschnitts besteht nach dem Urtheile des Verfassers darin, den Lesern zu zeigen, wie sehr die ältesten Methoden der Griechen von den unsrigen verschieden waren: und wie bey den Griechen der Unterricht überhaupt, und also die älteste und allgemeinste Methode der Ethik auf Beredsamkeit zurück geführt wurde. Viel wichtiger ist die Vergleichung der Vortheile und Nachtheile der wissenschaftlichen, und populären, oder paränetischen Ethik und ihrer Methoden. Diese Vergleichung enthält treffliche Data zur Untersuchung des Inhalts und Vortrags der Ethik, auf welche wir bald zurück kommen werden.

48) p. 421. Patemus aliquem facere, quod oportet. Non faciet assidue, non faciet aequaliter: nescit enim, quare faciat. . . . Praestabunt tibi fortasse praecepta, vt, quod oportet, facias: non praestabunt, vt quemadmodum oportet. Diese leztern Stellen stimmen mit einigen, oben angeführten Urtheilen des Seneca nicht überein.

Fünfter

Fünfter Abschnitt.

Allgemeine Uebersicht der Verdienste der neuern Völker um die Wissenschaft des Lebens.

Bevor ich im Stande bin, die Ethik der Alten mit der Lebenswissenschaft der neueren Völker zu vergleichen, muß ich eine kurze Uebersicht der Verdienste der letzteren um Menschenkunde und Weisheitslehre anstellen. Die Lebenswissenschaft besteht nämlich aus zwey Hauptstücken: aus Untersuchungen über die menschliche Natur, oder das, was der Mensch ist; und dann aus Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen, und die Mittel, diese Bestimmung zu erreichen: oder aus Betrachtungen über das, was der Menschen werden soll, und wie er es werden kann. Beyträge zu diesen beiden Hauptstücken der Wissenschaft des Lebens findet man nicht bloß in schulgerechten Systemen der Sittenlehre, sondern in vielen unsystematischen Schriften: in Versuchen, Reflexionen, Briefen, und Wochen- oder Monathsschriften: in den Werken von Geschichtschreibern, und Geschichtforschern: in Predigten, Lehrgedichten, und Romanen. Ich schließe hier die drey letzteren Arten von Schriften absichtlich aus, weil die Erstern zwar zur parånetischen Philosophie gehören, aber in besondern Wissenschaften untersucht werden: die Hauptabsicht aber, oder wenigstens die einzige Hauptabsicht der beiden andern nicht ist, die Leser über die Natur und Bestimmung des Menschen zu unterrichten. Ich übergehe gleichfalls Abhandlungen über einzelne Gegenstände, sie mögen

mögen so meisterhaft seyn, als sie wollen, und größere Werke von mittelmäßigem Werthe, mit Stillschweigen, oder berühre sie nur gelegentlich. Wenn man mit Fleiß seinen Standpunct in einer gewissen Höhe nimmt, um mehrere Landschaften mit einem Blicke zu überschauen; so entziehen sich die kleineren und mittelmäßigen Gegenstände dem Auge, oder wenn man sie auch wahrnimmt; so achtet man ihrer nicht, weil man nur die Umrisse großer Massen, und die Formen und Größen der erhabensten Objecte genau beobachten will.

Wenn von den Verdiensten der Neuern um die Wissenschaft des Lebens die Rede ist; so kommen nur drey große aufgeklärte Völker in Betrachtung: die Franzosen, die Briten, und die Deutschen, unter welchen letztern ich alle Nationen begreife, welche Mundarten der Deutschen Sprache reden. Von den Portugiesen, und Spaniern ist mir nichts bekannt, weßwegen sie auf den Ruhm Anspruch machen könnten, die Wissenschaft des Lebens bereichert zu haben. Die Italiäner könnten solche Ansprüche machen, allein diese Ansprüche verdienen meinem Urtheile nach abgewiesen zu werden. Das hervorstechend Gute, was sie geliefert haben, ist zu unbedeutend; und die größeren moralischen Werke Italiänischer Schriftsteller sind zu mittelmäßig. [1])

Unter

1) Zu der ersten Classe rechne ich zum Beyspiel die Gedanken über das Vergnügen, welche ich in das Deutsche übersetzt, und im Jahr 1777 zu Leipzig herausgegeben habe. Die Hauptgedanken des Verfassers dieser Schrift sind weder wahr, noch neu. Selbst unter seinen Landsleuten hatte der Abbate Genovesi in der ersten Ausgabe des gleich zu nennenden Werkes dieselbigen Grundsätze vorgetragen. Die entlehnten Ideen sind aber in der zuerst genannten Schrift mit vielem Scharfsinn durchgeführt, und haben das Verdienst, daß

Unter den aufgeklärten Völkern der neuern Zeit verdienen die Franzosen vor allen andern genannt zu werden, weil sie die ersten waren, die in den Essais de Michel Montaigne neue und originale Beobachtungen über den Menschen, und das menschliche Leben, und in den drey Büchern de la sagesse von Pierre Charron eine Anleitung zum weisen und glücklichen Leben lieferten; dergleichen keine andere Europäische Nation, weder zu den Zeiten dieser Schriftsteller, noch auch mehrere Menschenalter nachher aufzuweisen hatte. Ohngefähr ein halbes Jahrhundert später blickten der Duc de Rochefoucauld, und der Cardinal de Retz bis in das Innerste des Herzens ihrer verdorbenen Zeitgenossen hinein; und die Reflexions des erstern wurden, wie die Memoires

daß sie denken machen. Eigenthümliche und größere mir bekannt gewordene moralische Werke der Italiäner sind: La filosofia morale esposta . . . da L. M. Muratori, Verona 1738. 4. 452. S. Zweyte Ausgabe. Ferner: Della Diceosina, o sia della filosofia del Giusto, et dell' onesto dell' Abbate Antonio Genovesi. Napoli drey Bände in 8. 1777. Diese Ausgabe ist die zweyte, welche nicht nur durch den dritten Band, sondern auch durch viele Zusätze zu den beiden ersten Bänden vermehrt worden ist. Endlich: Riflessioni sopra i Mezzi di perfezionare la filosofia morale del Padre Casto Innocente Ansaldi. Torino 1778. 8. Der Verfasser bestreitet besonders die Idee einiger Französischen Schriftsteller: die Moral physisch zu behandeln, oder den innern Menschen durch physische Mittel zu verbessern. Vielleicht wundern sich meine gelehrten Leser, daß ich nicht einige ältere Italiänische Geschichtschreiber, Menschenkenner, und Moralisten anführe: einen Hieronymus Cardanus, einen Augustinus Niphus, einen Nicolaus Machiavell, einen Francesco Guicciardini, u. s. w. Ich lasse die übrigen Verdienste der jetzt genannten Männer dahin gestellt seyn. Als Menschenkenner, und Weisheitslehrer scheinen sie mir höchstens mittelmäßig.

moires des Andern Handbücher aller gebildeten Menschen, welche in die große Welt eintreten, oder die große Welt kennen lernen wollten. Fast um dieselbige Zeit trug Peter Gassendi die Sittenlehre des Epikur theils in seinem Commentar über das zehnte Buch des Diogenes von Laerte, theils in seinem System der Philosophie gründlicher, oder scheinbarer vor, als man annehmen kann, daß Epikur selbst sie vorgetragen hatte. Einige Jahre nachher waffnete das Port-Royal die Freunde der Tugend und Religion gegen die verderbliche Casuistik der Jesuiten, durch die Werke eines Nicole, und Pascal, die in allen Ständen, Geschlechtern, und Altern unbeschreiblich viel Gutes stifteten.

Keine der aufgeklärten Nationen der neuern Zeit ist so arm an großen Geschichtschreibern, und zugleich reicher an derjenigen Art von historischen Schriften, welche auch wir mit keinem andern Nahmen, als mit dem Nahmen Mémoires zu bezeichnen wissen. Die Mémoires du Duc de Sully und des Cardinal de Retz, die des Duc de St. Simon, des Marechal de Richelieu par Soulavie, und des Marechal de Noailles par Millot, die Mémoires de Me de Maintenon par de la Beaumelle, l'observateur Anglois, die histoire privée de Louis XV, und einige andere Schriften dieser Art enthalten nicht nur Schätze von geheimen und merkwürdigen Nachrichten, sondern auch von Menschenkenntniß, die man anderswo vergeblich suchen würde. Die Mémoires schildern freylich nur die Menschen am Hofe; allein sie schildern diese auch so einzig vortrefflich, daß dadurch nothwendig das Auge des Lesers geschärft, und zugleich eine heilsame Rückkehr auf sich selbst veranlaßt wird. Nichts mäßigt in nachdenkenden Gemüthern den unruhigen Ehrgeitz, die treibende Begierde nach Reichthümern, nach sinnli-

chem Genuß, und sinnlichen Ergötzungen mehr, als der häufige Anblick von Ehrgeitzigen, von Habsüchtigen, und Ergötzungssüchtigen, die nach langwierigen glücklichen, oder unglücklichen Kämpfen, mit dem Munde, oder durch die That gestehen musten, daß sie nirgend Befriedigung gefunden, daß sie vielmehr nicht selten die Ruhe ihres Gewissens aufgeopfert, und mit dieser das wahre Glück des Lebens unwiderbringlich verloren hätten. Dieselbige Wirkung bringen die Charactères von de la Bruyere hervor, die übrigens weder so unterhaltend, noch so belehrend sind, als die besten Französischen Mémoires. Die Charactères von Bruyere verloren den grösten Theil ihres Interesse mit dem Leben der Personen, von welchen die Zeichnungen waren genommen, und dann mehr, oder weniger waren verallgemeinert worden. Für uns sind des vortreflichen Duclos Considerations sur les moeurs deßwegen lehrreicher, weil er den im Taumel der Vergnügungen der Hauptstadt, und des Hofes umherschwärmenden Zeitgenossen nicht bloß sagte, wie sie beschaffen wären, sondern auch, wie sie beschaffen seyn müsten, wenn sie wahrhaftig glücklich werden wollten. [2])

Es ist in der That eine sonderbare Erscheinung, daß in unserm systematischen Jahrhundert die zum Systematisiren so sehr geneigte Französische Nation kein einziges vollständiges System der Sittenlehre [illegible]

als

2) In meiner Jugend las ich die kleine Französische Schrift, mes Pensées par de la Beaumelle, und einige andere moralische Französische Schriften, die ich seit der Zeit nicht wieder in die Hände bekommen habe. Ich wage daher auch nicht, ein bestimmtes Urtheil darüber zu fällen, ungeachtet ich überzeugt bin, daß sie in einer allgemeinen Uebersicht wichtiger moralischer Werke eines ganzen Volks keinen Platz verdienen.

als mittelmäßigem Werth geliefert hat. Diesen Titel verdient weder der Essai de philosophie morale, attribué à Ms. de Maupertuis, Leide 1751: noch die Principes de morale, par Ms. L'Abbé Mably, Paris 1754: noch La Morale Universelle, où les devoirs de l'homme fondés sur la Nature, Amsterdam 1776. 3 Bände in 8. Wie einseitig ist die erstere: wie dürftig die zwente: wie oberflächlich die dritte dieser Schriften! [a]).

Worin lag der Grund dieses fast gänzlichen Mangels systematischer Werke über die so wichtige Wissenschaft des Lebens? etwa darin, daß man die Jugend, welche nicht für den geistlichen Stand bestimmt war, gar nicht in der Kunst des Lebens unterrichtete? oder darin, daß die Französische Nation seit einem Jahrhundert lehrreiche Volksschriftsteller besaß, deren Werke in den Händen aller gebildeten Menschen waren, und aus welchen man glaubte, daß alle Geschlechter und Alter die nöthigen Grundsätze der Klugheit, und Weisheit schöpfen würden? Wer kennt die Schriften eines Bayle, und Fontenelle, eines Voltaire, und Rousseau, eines Helvetius, Buffon, d'Alembert, Diderot, und anderer Encyklopädisten nicht, und wer kann läugnen, daß die Schriften dieser Männer viele wahre und falsche Menschenkunde, und Lebensweisheit verbreitet haben? Unglücklicher Weise hatten die Sitten der Hauptstadt, und des Hofes, denn wie sollte man dieß Phänomen anders erklären? einen solchen Einfluß auf

S 2 diejenigen

a) So urtheilte ich von dem ersten Bande der die wissenschaftliche Ethik enthält. Der zwente und dritte Band, welche die parenätische Ethik in sich schließen, liefern eine meisterhafte Darstellung der Sitten aller Stände und Geschlechter unter der alten Regierung. Vielweniger lesenswerth sind les Moeurs par Toussaint. 1792. cinquième Edition.

diejenigen Schriftsteller, welche am meisten auf die öffentliche Denkart wirkten, daß sie den Menschen als ein selbstflüchtiges Wesen darstellten, dessen Daseyn sich mit seinem irdischen Leben endige, und dessen Bestimmung oder Glückseligkeit in dem möglichst erhöheten und verlängerten Genuß sinnlicher Vergnügungen bestehe? Eben die Schriftsteller, welche die Natur des Menschen entstellten, und verläumdeten, suchten ihm entweder alle Religion zu rauben, oder bestritten wenigstens die Volksreligion eben so feindselig, als die Verfassung, und Verwaltung des Reichs. Der Forscher der Herzen allein weiß es, wie viel diese Lehrer der Selbstsucht, und des Unglaubens zu der schrecklichen Revolution in Frankreich beygetragen haben. Man kann es sich aber nicht verhehlen, daß allem menschlichen Ansehen nach ein nicht geringer Theil des Unglücks, was über Frankreich und das übrige Europa gekommen ist, den Schriften, und Grundsätzen der herrschenden Parteyen unter den Französischen Gelehrten zuzuschreiben sey. Aehnliche Vorwürfe kann man ohne die gröste Verblendung, oder Ungerechtigkeit weder den besten Englischen, noch den Deutschen Schriftstellern machen.

Unter den Völkern des neuern Europa haben die Britten ohne allen Streit die grösten Verdienste um die ächte Menschenkunde, und noch mehr um die wahre Weisheitslehre. Welche Nation hat solche in Rücksicht auf Sprache und Inhalt vortreffliche Zeitschriften, dergleichen der Spectator, Rambler, und Tatler sind? Welche Nation kann sich drey solcher Geschichtschreiber rühmen, als die Britten im Hume, Robertson, und Gibbon besitzen? Welche Nation endlich hat so gründlich gedachte, so schön geschriebene, der Religion und Tugend so günstige Systeme der Wissenschaft des Lebens geliefert, als worauf die Britten stolz zu seyn Ursache haben?

Unter

Unter den moralischen Hauptwerken der Engländer würde ich die sermones fideles von Bacon nicht einmahl nennen, wenn sie nicht durch den zu sehr gepriesenen Nahmen ihres Verfassers empfohlen würden. Der Stoff dieser Betrachtungen ist meistens aus dem Seneca, Machiavell, und Montagne entlehnt. Fast nur die durch ihre Bilder, und nicht selten durch ihre hieroglyphische Dunkelheit originale Sprache gehört dem Canzler von England zu. — Auch würde ich kaum Samuel Clark's Discourse concerning the unchangeable obligations of natural religion, London 1708: ferner W. Wollaston's Religion of Nature delineated, London 1726, und die vom Canzler Mosheim in's lateinische übersetzte Schrift von Radolph Cudworth de aeterna, et immutabili rei moralis, seu iusti et honesti natura in einer allgemeinen Uebersicht der Verdienste der Britten um die Ethik anführen, wenn nicht die grösten neuern Weltweisen der Engländer diese Schriften noch immer einer Widerlegung würdigten, und wenn nicht die beiden ersten ein nicht genug bekanntes vortreffliches Werk: nämlich John Clark's Fundation of Morality in Theory, and Practice, York, ohne Anzeige des Druckjahrs veranlaßt hätten: welches Werk zugleich gegen eine frühere Schrift von F. Hutcheson: An Inquiry in the Original of our Ideas of Beauty, und Virtue. Lond. 1727. gerichtet war. John Clark unterschied nicht nur mit unwiderstehlicher Klarheit, Selbstliebe, und Selbstsucht, eigennützige und uneigennützige Empfindungen und Meinungen, sondern er zeigte auch wie Wohlwollen aus Selbstliebe abstamme, und wie unmöglich es für ein solches Wesen, wie der Mensch, sey, aus andern Bewegungsgründen, und Triebfedern, als denen von Vergnügen und Schmerz, von eigener Glückseligkeit und Elend zu handeln. Samuel Clarke,

 F. Hut-

F. Hutcheson, und auch Wollaston hatten diese Dinge, welche schon die Weltweisen des Alterthums nach Anleitung der Natur gehörig unterschieden hatten, mit einander verwechselt, oder doch nicht genug von einander abgesondert, und waren eben deßwegen, ein Jeder, auf einen eigenen Abweg gerathen. Schon unsere nächsten Nachkommen werden es unserm Zeitalter kaum verzeihen, daß man Dinge, welche aufmerksame Beobachter und Forscher der Natur nie mit einander hätten verwechseln sollen, und welche ältere und neuere Naturforscher auf das Vollkommenste auseinander gesetzt hatten, von neuen verwirrt, und dadurch die Wege der Wahrheit und Tugend mit abschreckenden Dornen bestreut hat.

Es war Eins der geringsten Verdienste des Grafen von Shaftsbury, daß er alle die Klippen vermied, an welchen berühmte Zeitgenossen, und Nachkommen scheiterten. Kein Freund der Wahrheit und Tugend nenne den Nahmen dieses edeln Mannes ohne die innigste Ehrfurcht! Er war der erste Hohepriester, der den lange verschlossenen Tempel der menschlichen Natur wieder öffnete: der ohne Verläumdung, und Lobrednerey den Menschen so erkannte und schilderte, wie die Gottheit ihn hervorgebracht hatte: der überzeugender, als irgend ein Anderer vor ihm, darthat, daß der Mensch um desto glücklicher werde, je besser und vollkommner er sich, und je glücklicher er Andere mache: und der eben deßwegen den Menschen auf der sichern Bahn der Tugend seiner Vollendung und Glückseligkeit entgegen führte. Die unsterbliche Enquiry concerning Virtue and Merit ist für einen nachdenkenden Geist, und ein unverdorbenes Gemüth ein hinreichender Wegweiser durch alle Labyrinthe des Lebens bis zu dem Ziele unserer Bestimmung. — Einer der scharfsinnigsten Ankläger der menschlichen Natur, und zugleich der blendendste Lobredner des Lasters, Mandeville,

ville, warf dir, trefflicher Shaftsbury in seiner Fable of the Bees vor 4), daß du die Natur des Menschen verschönert, und eben deßwegen den Menschen von seiner wahren Bestimmung abgeleitet hättest. Die Weisen deines Volks hörten auf die Stimme des Verführers nicht. Sie blieben insgesammt dir, der Wahrheit, und Tugend treu; übernahmen deine, und der menschlichen Natur Rechtfertigung: gingen alle, als dankbare Schüler von eben den Puncten aus, von welchen du ausgegangen warst: strebten alle auf dasselbige letzte Ziel hin, und erleuchteten nur noch mehr die Wege, auf welchen du einhergewandelt warst. Unwissende, und eingebildete Thoren allein konnten die neuen Beobachtungen, und die Lehren der Weisheit verschmähen, die in den Meisterwerken deiner Nachfolger enthalten sind. Alle ächte Forscher der Wahrheit hingegen werden mit Vergnügen bekennen, daß sie durch das System of Moral Philosophy II Volumes London 1755 von Francis Hutcheson: durch die Theory of Moral Sentiments, by Adam Smith: durch die Inquiry concerning the Principles of Morals, von David Hume; durch die Dissertation on the Passions und andere Versuche eben dieses Schriftstellers: endlich durch die Principles of moral and political science by Adam Ferguson, Edinburgh 1792. 2 Bände in 4: eben so sehr gebessert, als belehrt worden sind. Wenn die Briefe des Grafen von Chesterfield, und die Werke von Mylord Bolingbroke auch nicht so oft gute Gesinnungen erwecken, als die eben angeführten Systeme; so wird doch kein Kenner läugnen, daß diese Schriften die feinsten Bemerkungen über den Menschen in sich schließen. Selbst die moralischen Werke der Engländer

4) Ich brauche die sechste Ausgabe London P. I. 1732. P. II. 1733. Man sieht, wie sehr dieß Werk gelesen worden.

vom zweyten und dritten Range: z. B. die Review of the Principal Questions, and Difficulties in Morals, by R. Price London 1758: A Treatise on the immutability of moral truth by Cathar: Macaulay Graham, London 1783. 8. und andere sind ohne Vergleichung lehrreicher, als die Monstrositäten der allerneuesten Deutschen Philosophen, welche sich zu Reformatoren der Welt berufen glauben, und wenn sie im gemeinen Leben so verkehrt redeten, und handelten, als sie zu schreiben wagen, von Obrigkeits wegen an eben die Oerter gebracht werden müßten, wo man die vermeintlichen Messiasse, oder Propheten, oder Himmlisch-Erleuchteten aufzubewahren pflegt.

Mit dem besten Willen, unserer Nation Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, müssen wir doch zur Steuer der Wahrheit gestehen, daß wir Deutschen bis jetzt weder den Franzosen, noch den Britten in den Theilen der Menschenkunde, und Weisheitslehre gleich kommen, in welchen diese Völker sich am meisten hervorgethan haben. In der Geschichte der Ethik glänzen noch immer mehrere berühmte Deutsche Nahmen, deren Werke schon seit einigen Menschenaltern Niemand mehr gelesen hat, und noch weniger in der Folge Jemand lesen wird. Wer bekümmert sich schon seit langer Zeit um die liebevollen Schwärmereyen des gutherzigen Christian Thomasius? Wem fällt es ein, die ungeheuern Bände von Wolfens Philosophia practica vniuersalis nur durchzublättern? Selbst die Deutsche Sittenlehre dieses Weltweisen hatte bloß für die Zeit, in welcher er sie schrieb, einigen Werth. Jetzt ist sie so sehr vergessen, daß gewiß nur der kleinste Theil der Deutschen Philosophen sie in die Hand genommen, geschweige gelesen hat. Und unter den einst so zahlreichen, und zum Theil berühmten Nachfolgern Wolfens — ist auch nicht ein Einziger, der noch jetzt als gelesener Schriftsteller exi-

stirte.

stirte. — Wo sind alle die Wochen- und Monatsschriften, die vor dreyßig und vierzig Jahren so sehr gesucht wurden, und auch in der That viel zur Bildung der Sprache, und des Geschmackes der Deutschen beygetragen haben? Ganz anders verhält es sich mit unsern besten Moralisten, und mit denjenigen National-Schriftstellern, welche ihre Landsleute nicht bloß ergötzen, sondern auch belehren, und bessern wollten. Die Werke eines **Gellert, Spalding, Mendelssohn, Abt, Möser, Wieland, Feder, Garve, Lichtenberg, Herder,** u. s. w. werden so lange, als die Deutsche Sprache, und Philosophie dauern, wenn man gleich an den Arbeiten der Meisten der eben genannten Männer gewisse Vorzüge vermißt, die vollendeten National-Werken nicht fehlen sollten. Noch mehr gilt dieses von den Werken unserer besten Geschichtschreiber, und Geschichtforscher: eines **Schmidt, Müller, Spittler, Schiller, Sprengel,** u. s. w. Worin liegt der Grund, daß die Ausländer, welche unsere Gedichte, besonders unsere Schauspiele und Romane so begierig lesen, und übersetzen, gegen den grösten Theil unser belehrenden National-Schriftsteller, unserer Geschichtschreiber, und Geschichtforscher so gleichgültig sind? Sollte diese Gleichgültigkeit nicht unter Andern daher rühren, daß wir Deutschen uns bisher im Durchschnitt zu sehr um den Kern, und zu wenig um die Schaale unserer Gedanken bekümmerten, oder auch dem Kern eine unnatürliche Gestalt ankünstelten? Die Griechen und Römer verlangten, und die Britten verlangen noch jetzt von allen Werken des Genies, die nicht bloß für einzelne Classen von Gelehrten bestimmt sind, daß sie eben so vollkommen ausgearbeitet, als tief gedacht, und lichtvoll geordnet seyn müssen, wenn man sie als Denkmähler des National-Geistes ehren soll. Die Britten bewundern einen **Shaftsbury, Bolingbroke, Chesterfield,**

S 5 **Smith,**

Smith, Hume, und Hutcheson eben so sehr als Schriftsteller, als sie dieselben als Menschenkenner, und Philosophen bewundern.

Meine Leser würden es mir übel nehmen, wenn ich ihnen noch sagen wollte, was sie alle wissen, daß von jeher nicht nur jede philosophische Schule, sondern auch jeder selbstdenkende Philosoph etwas eben so eigenthümliches in der Bezeichnung seiner Gedanken, als in seiner Denkart selbst hatte. Vielleicht aber sind nicht alle meine Leser auf die Bemerkung gekommen: daß ein Jedes der neueren Völker eine eigenthümliche ethische Kunstsprache hat; und daß alle diese neueren ethischen Kunstsprachen etwas Gemeinschaftliches besitzen, wodurch sie sich von der wissenschaftlichen Sprache der Griechischen Ethiker unterscheiden. Am wenigsten gebildet ist die wissenschaftliche ethische Sprache der Franzosen, weil diese die Ethik am wenigsten als Wissenschaft bearbeitet haben. Eben daher klagen die Französischen Uebersetzer Englischer, und anderer ausländischen moralischen Werke so bitterlich darüber, daß sie für so viele Kunstausdrücke der von ihnen übersetzten Schriftsteller keine gleichgeltende Wörter in ihrer Sprache gefunden hätten. Die Englischen Moralisten brauchen die Wörter Paſſions, Affections, Propriety, Moral faculties, Fittneſs, Unfittneſs, deciſion, honeſty, und manche andere in eben so eigenthümlichen, und unübersetzbaren Bedeutungen, als die Franzosen ihr interet, probité, conſideration, honnetteté, politeſſe, u. s. w. brauchen. Der Englische Ausdruck honeſty, sagt Ferguson x), kommt, wie der Französische honeſteté von dem lateinischen honeſtum her, und doch können diese von einander abgeleiteten Wörter nicht in einander übersetzt werden. Honeſty kann nicht für probity, und beide nicht für Goodneſs gebraucht werden, ungeachtet alle diese Wör-

ter

x) VI. 147. 148.

ter in Ansehung ihrer Bedeutung einander so nahe sind. Wir nennen Goodnefs die Tugend des Herzens, die Franzosen hingegen nennen sie die Schönheit der Seele." 6) Ein großer Theil der Verwirrung in der Französischen Ethik entstand unstreitig daher, daß die Begriffe von Selbstliebe 7) und Wohlwollen nicht bezeichnet waren, und daß die Erstere nicht genug von Eigenliebe, und Selbstsucht 8) unterschieden wurde. Die wissenschaftliche Sprache der neuesten, und allerneuesten Deutschen Ethik macht diese Wissenschaft nicht nur für Ausländer, sondern auch für den grösten Theil Deutscher Gelehrten zu ganz unzugänglichen Mysterien. Selbst aber in der gewöhnlichen wissenschaftlichen Sprache der Deutschen Moralisten finden sich viele Wörter, welche unsere Nachbaren vergebens durch gleichgeltende Ausdrücke zu erschöpfen suchen würden. Wie wollten Franzosen und Engländer z. B. Vorstellungs-Vermögen, Triebe, Grundtriebe, u. s. w. übersetzen? — Es würde gewiß eine sehr interessante Arbeit werden, wenn Jemand die wissenschaftliche ethische Sprache der alten und neueren Völkern vollständig untersuchen, und genau mit einander vergleichen wollte.

6) S. 350. ibid.

7) Amour de soi. Morale universelle I. p. 27.

8) Amour-propre, Egoisme.

Sechster

Sechster Abschnitt.

Vergleichung so wohl der Ethik der Alten und Neuern, als ihrer Methoden.

Wer die Lebens-Wissenschaft der Alten und Neuern mit einander vergleichen will, der muß zuerst fragen: wurden alle Hauptsysteme der Griechischen Ethik in den neuern Zeiten gelehrt? wurden sie erweitert, berichtigt, gemäßigt, oder übertrieben, und verschlimmert?

Das älteste und allgemeinste System der Griechischen Ethik, war das der Selbstsucht, und der Sinnlichkeit. Dieß System ist in der neuern Zeit nicht mit der empörenden Kühnheit, oder vielmehr Schaamlosigkeit vorgetragen worden, womit es in Griechenland von den Sophisten, von mehreren Nachfolgern des Aristipp, und selbst vom Epikur, und dessen Freunden vorgetragen wurde; allein Rochefoucault, Mandeville, und Helvetius haben dieß System mit einer solchen Kenntniß des menschlichen Herzens, mit so viel Scharfsinn, und Witz, mit einer so täuschenden Beredsamkeit vertheidigt, daß man schon tief in die Geheimnisse der menschlichen Natur eingeweiht seyn muß, wenn man in den Beobachtungen, und Grundsätzen dieser Männer das Wahre vom Falschen unterscheiden will; und daß man auch gar nicht voraussetzen kann: eben dieses System sey jemahls im Alterthum auf eine so blendende Art behandelt worden. Unter den drey genannten Männern lebten und handelten Rochefoucault, und Helvetius so, daß sie von ihren Zeitgenossen, am meisten von ihren genaueren Freunden als die uneigen-

nützig-

nützigsten, und wohlwollendsten Menschen geliebt, aber bewundert wurden. Ein Jeder dieser drey Menschenforscher hat etwas Eigenthümliches. Ihre Schriften verdienen nicht bloß als Meisterwerke des Genies, sondern auch deßwegen mit der höchsten Anstrengung studirt zu werden, weil sie die trefflichsten Schilderungen der verdorbenen, oder verkehrten menschlichen Natur, und zugleich die heilsamsten Warnungen gegen die bösen Künste schlechter Menschen enthalten. Wären alle Menschen so eigennützig, und sinnlich, als sie von diesen Weltweisen beschrieben werden; so würden die Werke der letzteren die einzigen Quellen ächter Weisheit, oder Klugheit, und die einzigen Wegweiser zur menschlichen Glückseligkeit seyn.

Die Reflexions morales de Ms. le Duc de la Rochefoucault bestehen bloß aus einzelnen Beobachtungen, oder Sprüchen; und enthalten nichts destoweniger ein zusammenhangendes System der menschlichen Natur, von welchem folgende Sätze die Grundlagen und vornehmsten Stützen sind:

Die Natur schuf den Menschen zum Glücklichseyn, und sie gab ihm daher, außer den übrigen Organen und Kräften, den stärksten, allgemeinsten, und unausrottlichsten aller Triebe, den Trieb der Selbstliebe, der sich in dem größten Theile der Menschen als Selbstsucht, und übermäßige Eigenliebe äußert.[1]) Nur wenige glücklich geborne Menschen sind einer uneigennützigen Theilnehmung an dem Glück, und Unglück anderer, und einer reinen, oder uneigennützigen Liebe, Freundschaft, und anderer wohlwollenden Empfindungen, und Neigungen fähig. Das untrüglichste Merkmahl großer, und edler Seelen ist dieses: frey

1) S. 41.

frey von Mißgunst und Neid zu seyn. [2]) In den meisten Menschen sind die Gefühle und Neigungen, welche sie selbst und Andere für uneigennützig halten, Mitfreude mit dem Glück, und Mitleiden mit dem Unglück Anderer [3]), Freundschaft [4]), Liebe [5]) u. s. w. gleichen Tugenden, womit man sich selbst, und Andere am meisten täuscht, der Menschenliebe [6]), der Gerechtigkeit [7]), der Mäßigkeit im Genuß, und der Mäßigung [illegible] im [illegible]

2) §. 504. La plus véritable marque d' être né avec de grandes qualités, c' est d' être né sans envie. Diese Maxime ist neben mehrern andern ein Beweis, daß Rochefoucault auch da, wo er nicht ausdrücklich Ausnahmen macht, oder Einschränkungen hinzusetzt, dennoch seine Schilderungen, und Anklagen der menschlichen Natur nicht allgemein verstanden wissen wollte.

3) §. 100. Le premier mouvement de joye, que nous avons du bonheur de nos amis, ne vient ni de la bonté de notre naturel, ni de l' amitié, que nous avons pour eux; c' est un effet, de l' amour-propre, qui nous flatte de l' esperance d' être heureux à notre tour, où de retirer quelque utilité de leur bonne fortune. §. 104. Dans l' adversité de nos meilleurs amis, nous trouvons toujours quelque chose, qui ne nous déplait pas.

4) §. 101. Ce, que les hommes ont nommé amitié, n' est, qu' une societé, qu' un ménagement reciproque d' intérêt, et qu' un echange de bons offices; ce n' est enfin, qu' un commerce où l' amour-propre se propose toujours quelque chose à gagner.

5) §. 242. [illegible]

6) §. 286. Il est bien mal-aisé de distinguer la bonté générale et répandue sur tout le monde, de la grande habilité.

7) §. 91. La justice n' est, qu' une vive apprehension qu' on ne nous ôte, ce qui nous appartient, etc.

im Glück [8]), der Versöhnlichkeit [9]), den Muth [10]); der Keuschheit [11]), u. s. w. geheime Wirkungen der Selbstsucht. Man kann daher mit Recht sagen, daß die menschlichen Tugenden sich in den Eigennutz, wie die Flüsse in's Meer verlieren [12]); und daß die glänzendsten Handlungen, so wie die grösten Entwürfe, wenn man sie bis auf den Grund untersucht, gewöhnlich aus unrühmlichen Beweggründen, oder aus kleinlichen Launen und Triebfedern entspringen. [13]) Die Natur pflanzte dem Menschen den Stolz, oder die Eigenliebe, d. h. die übermäßige Schätzung seiner Selbst ein, damit er seine eigenen Gebrechen, und besonders die tausendfältigen Verwandlungen, und Täuschungen der Selbstsucht nicht wahrnehmen möchte. [14]) Die Eigenliebr ist schlauer, als der Schlauste unter den Sterblichen. [15]) Sie ist die

8) §. 18–21. La moderation est comme la sobriété: on voudroit bien manger davantage, mais on craint de se faire du mal

9) §. 17. Cette clemence, dont on fait une vertu, se pratique tantôt par vanité, quelquefois par paresse, souvent par crainte, et presque toujours par tous les trois ensemble.

10) §. 257. 571.

11) §. 434. Il y a peu d'honnettes femmes, qui ne soient lasses de leur métier.

12) §. 208. Les vertus se perdent dans l'intérêt, comme les fleuves se perdent dans la mer.

13) §. 7. Ces grandes et eclatantes actions, qui eblouissent les yeux, sont representées par les politiques comme les effets des grands desseins, au lieu, que ce sont, d'ordinaire les effets de l'humeur, et des passions.

14) §. 41. Il semble, que la Nature . . . . nous ait aussi donné l'orgueil pour nous épargner la douleur de connoitre nos imperfections. auch §. 44.

15) §. 4.

die feinste Schmeichlerinn, und man mag in ihrem Gebiet so große Entdeckungen machen, als man will, so bleiben doch immer noch unbekannte Länder genug übrig.[16]) Die Eigenliebe verwandelt nicht bloß sich selbst in allerley Gestalten, sondern sie verwandelt auch die Dinge auf eine so erstaunenswürdige Art, daß sie selbst dadurch betrogen wird. Wenn eine Person sich feindselig gegen uns beweist, so beurtheilen wir ihre Handlungen mit der grösten Strenge. Wir vergrößern ihre Fehler, und verkleinern, oder verdrehen ihre Vorzüge so sehr, daß sie fast noch mehr Ekel, als die Fehler selbst einflößen. Wird aber diese Person uns wieder gewogen, so gibt unsere Zufriedenheit mit derselben ihren Verdiensten allen den Glanz zurück, den unser Unwille ihnen genommen hatte. Die Fehler verschwinden, und ihre guten Eigenschaften heben sich mehr, als jemahls hervor.[17]) Eben die Eigenliebe, welche die Menschen gewöhnlich gegen ihre eigenen Fehler blind macht, schärft ihren Blick zu andern Zeiten so sehr, daß Niemand sie richtiger beurtheilen kann, als sie sich selbst beurtheilen. Dieß zeigt sich allemahl, wenn die Menschen von ihrem eigenen Betragen reden. Sie wissen alsdann ihre Fehler, und Fehltritte auf eine solche Art zu verstecken, oder zu beschönigen, daß gar nichts daran zu tadeln übrig bleibt; woraus man sieht, daß sie sich besser kennen müssen, als man gemeiniglich glaubt.[18]) Ueberhaupt kann die fruchtbarste Einbildungskraft nicht so viele Widersprüche ersinnen, als sich von Natur in dem Herzen eines jeden Menschen finden.[19])

Es

16) §. 3.

17) §. 106.

18) §. 561.

19) §. 545. L'imagination ne sauroit inventer tant de diverses contrariétés, qu'il y en a naturellement dans le coeur de chaque personne.

Es ist nicht so wohl zu verwundern, daß der Herzog von Rochefoucault den Menschen so geschildert, als daß er ihn nicht noch viel schwärzer gemahlt hat, als er wirklich that. Er lebte und handelte am meisten in den Zeiten der Fronde, wo alle Parteyen von Ehrgeiz, Habsucht, Herrschsucht, und andern sträflichen Leidenschaften getrieben wurden, und wo sie alle Laster und Verbrechen ohne Scheu ausübten. Er wurde von Freunden und Geliebten verlassen, und verrathen. Besonders erfüllte die Untreue der Herzoginn von Longueville sein Herz mit einer fast unauslöschlichen Bitterkeit. Er verlor in einem Gefecht während der bürgerlichen Kriege sein Gesicht, und mit diesem alle die glänzenden Aussichten, zu welchen ihn seine Geburt, und seine Talente berechtigten. Aller dieser Unfälle ungeachtet wurde der Herzog von Rochefoucault kein Menschenfeind, und verzweyfelte noch weniger an der menschlichen Tugend. Dieß muß ausdrücklich bemerkt werden, weil alle diejenigen, welche nach ihm den Menschen verkannten, und verläumdeten, sich fälschlich auf sein Ansehen beriefen, indem sie das, was er von einem Theile seiner Zeitgenossen gesagt hatte, unbedingt über das ganze menschliche Geschlecht ausdehnten. [20]) Wenige

20) Selbst Adam Smith that dem Herzoge von Rochefoucault Unrecht, indem er in den ersten Ausgaben seiner Theory of moral sentiments den Verfasser der Maximes Morales fast in eine Classe mit Mandeville setzte. Smith wurde in der Folge mit einem Nachkommen des Schriftstellers, dem vortrefflichen, und unglücklichen Duc de Rochefoucault bekannt, und diese Bekanntschaft veranlaßte ihn, den Tadel gegen den Duc de Rochefoucault aus der neuesten Edition seines Werkes wegzulassen. Account of the Life, etc. of Dr. Smith. p. 54-56. Man findet an dieser Stelle einen Brief des jüngern Duc de Rochefoucault

nige Menschen liebten ihre Freunde, und Freundinnen so innig, und wurden von ihren Freunden, und Freundinnen so innig wieder geliebt, als der Herzog von Rochefoucault. Er vergoß Thränen gerührter Bewunderung bey der Erzählung einer der erhabensten Handlungen, welche die Geschichte aufbewahrt hat.[21]) Eben deßwegen wurde der Mann, welchem die Seelengröße seiner Zeitgenossen Thränen abgelockt hatte, nach seinem Tode von allen Freunden der Tugend so innig und allgemein beweint, wie wenige Andere beweint worden sind.[22]) Unter seinen Freunden war keiner untröstlicher, als die Gräfinn de la Fayette, die in einem langen, und vertrauten Zusammenleben mit dem Verstorbenen erfahren hatte, daß derselbige Mann, welcher sagte, daß wir unsere Freunde bloß um unsers Vergnügens

an Smith, worin der Nachkomme seinen Ahnherrn entschuldigt, aber nicht so ausdrücklich, als er der Wahrheit gemäß hätte thun können.

21) Saint-Hilaire, General der Artillerie, verlor einen Arm durch eben die Kugel, welche den großen Türenne tödtete. Der Sohn stürzte zu seinem Vater, und weinte über dessen gefährliche Verwundung bitterlich. Der Vater antwortete: schweig mein Sohn, siehe da, indem er auf den gefallenen Feldherrn hinwies, was man ewig beweinen muß: was nicht zu ersetzen ist. Indem er dieses sagte, wehklagte er über den Tod des Feldherrn mehr, als irgend ein Anderer, ohne an sich selbst zu denken. Mr. de la Rochefoucault pleure lui-même en admirant la Noblesse de ce sentiment. Lettres de Sevigné III. 144.

22) Er starb nämlich im Jahr 1680. Lettr. de Sevigné V. 427. Jamais un homme n'a été si bien pleuré: Gourville a couronné tous ses fidéles services dans cette occasion; il est estimable, et adorable de ce coté de son coeur au-de là de ce, que j'ai jamais vu.

gens willen lieben, sich selbst seinen Freunden aufzuopfern fähig, und bereit sey.[23])

Mandeville ging viel weiter, als Rochefoucault. Er stellte nicht nur die menschliche Natur in einem viel ungünstigern Lichte dar, als dieser, sondern er zweyfelte auch mehr an menschlicher Tugend, und suchte so gar zu beweisen, was bis dahin kein Mensch zu behaupten gewagt hatte, daß die Laster zum Glück der menschlichen Gesellschaft viel mehr beytrügen, als die entgegengesetzten Tugenden. Nie ist die Wahrheit mit mehr Menschenkenntniß, mit mehr Witz und Scharfsinn, mit mehr Beredsamkeit angegriffen: nie der Irthum scheinbarer vertheidigt worden, als Mandeville die eine angegriffen, und den andern vertheidigt hat.

Es ist, sagte Mandeville, außer allem Streit, daß die Natur allen, wenigstens den vollkommenen Thieren zu ihrer Erhaltung Selbstliebe einpflanzte.[24]) Weil man aber nicht lieben kann, was einem mißfällt; so gab die Natur allen Geschöpfen zur Verstärkung des Triebes der Selbsterhaltung einen Instinct, vermöge dessen jedes empfindende Wesen sich selbst über seinen wahren Werth schätzt: den Trieb der Eigenliebe, oder des Stolzes.[25]) Diese natürliche Eigenliebe ist, wie

 es

23) Sevigné l. c. p. 411. Toute sa famille se retrouvera à sa place; mais où Madame de la Fayette retrouvera-t-elle un tel ami, une telle société, une pareille douceur, un agrément, une confiance, une considération pour elle, et pour son fils. *Rochefoucault* Refl. §. 97. Nous ne pouvons rien aimer, que par rapport à nous; et nous ne faisons, que suivre notre goût, et notre plaisir, quand nous préferons nos amis à nous-mêmes: c'est neanmoins par cette préference seule, que l'amitié peut être vraye, et parfaite.

24) II. p. 134. 25) Ibid. et I. 125.

es scheint, im Menschen mit einem gewissen Mißtrauen verbunden, das aus dem Bewußtseyn, oder wenigstens aus der Furcht entsteht, daß wir uns selbst überschätzen möchten. Und dieß Mißtrauen ist es, was uns den Beyfall, die Liebe, und Achtung Anderer gegen uns so theuer macht, indem wir dadurch in der guten Meinung von uns selbst bestärkt werden. — Die Eigenliebe, oder der Stolz ist zum Glück derer, die denselben genährt haben, so unentbehrlich, daß sie ohne dessen Befriedigung kein Vergnügen genießen können; ja gegen die lauteste Stimme der Natur taub werden, und alle übrige, auch die heftigsten Begierden aufopfern, welche nur auf Unkosten der Eigenliebe befriedigt werden können. Sie verdoppelt unsere Freuden im Glück, und waffnet uns gegen die Drohungen, und Schläge widriger Schicksale. Sie ist die Mutter aller unserer Hoffnungen, und das Ziel so wohl, als die Grundlage unserer heissesten Wünsche. Sie ist der festeste Schild gegen Verzweyflung. So lange sie dauert, ist kein Selbstmord möglich. Wenn sie aber aufhört, so erlöschen alle unsere Hoffnungen, und wir können keinen andern Wunsch, als den Wunsch der Auflösung unserer Maschine haben.[26]) Die Eigenliebe ist nicht nur die vornehmste Quelle der menschlichen Glückseligkeit, sondern auch aller der Empfindungen, und Eigenschaften, die wegen ihres Adels, oder ihrer Vortrefflichkeit, und Nützlichkeit am meisten gepriesen werden. Nichts ist wahrscheinlicher, als daß in allen Thieren die Liebe zu ihres Gleichen, im Menschen also die Menschenliebe aus der Liebe zu sich selbst entspringe, oder daß sie sich selbst in andern ihnen am meisten ähnlichen Geschöpfen lieben.[27]) Was ist Wohlthätigkeit anders, als diejenige Tugend, vermöge deren wir einen Theil der innigen Liebe gegen uns selbst rein und unvermischt auf andere

26) II. 141. 142. 27) II. 135.

andere Menschen übertragen [28])? Was ist die innere Genugthuung bey der Ausübung tugendhafter Handlungen anders, als ein Vergnügen, was wir uns durch die Betrachtung unsers eigenen Werths verschaffen: und dieß Vergnügen ist ein eben so sicherer Beweis von Eigenliebe, oder Stolz, als das Erblassen, oder Zittern in großen Gefahren ein Beweis von Furcht ist. [29]) Zu den mächtigsten Triebfedern des Herzens gehört die Empfindung der Schaam; und diese Schaam — ist sie nicht eine peinliche Erwägung unserer eigenen Unwürdigkeit, die aus der Befürchtung entspringt, daß andere Menschen uns verachten, oder mit Recht verachten würden, wenn sie uns ganz kennten [30])? Noch einleuchtender ist es, daß der anhaltende Fleiß, und der unermüdliche Wetteifer, welche einzelne Menschen und ganze Völker zu den rühmlichsten Anstrengungen antreiben, und zu Reichthum, Macht, und Ansehen erheben, eben so wohl aus Eigenliebe, oder Stolz entspringen [31]), als der alles überwindende Muth, der aus

T 3 Furcht

28) I. 285. Charity is that Virtue, by which part of that sincere Love, we have for our selves is transfere'd pure and unmix'd to others, etc. Uebrigens vergißt Mondeville im Anfange des Essay on Charity seine eigenen Grundsätze. indem er eine uneigennützige Wohlthätigkeit von einer eigennützigen unterscheidet.

29) I. p. 43. The humblest Man alive must confess, that the Reward of a virtuous action which is the satisfaction that ensues upon it, consists in a certain Pleasure he procures to himself by contemplating on his own Worth: which Pleasure, together whith the Occasion of it, are as certain signs of Pride, as looking pale, and trembling at any imminent Danger, are the Symptoms of Fear.

30) I. 53. 54.

31) I. 133.

Furcht vor Schande, und Begierde nach Ruhm sich in die augenscheinlichsten Todesgefahren wagt.[32] — Es wäre Mandevillen noch leichter gewesen, das Mitleiden aus der Selbstsucht abzuleiten, als die Mitfreude, und Menschenliebe. Er begnügt sich damit, das Mitleiden eine der sanftesten, und am wenigsten schädlichen Gemüthsbegungen des Menschen zu nennen. Doch kann er nicht umhin, sie eben so wohl für ein Gebrechen unserer Natur zu erklären, als den Zorn, den Stolz und die Furcht: für ein Gebrechen, das man am meisten in schwachen Menschen, in Weibern und Kindern finde: was eben so wohl Böses, als Gutes hervorbringe, indem es nicht selten dazu beygetragen habe, die Ehre von Jungfrauen zu zerstören, und die Unpartheylichkeit von Richtern zu bestechen.[33])

Wenn man, fährt Mandeville fort, nicht auf die Reden, sondern auf das Leben der Menschen aus allen Ständen, Geschlechtern, und Altern Acht gibt; so findet man, daß sie die sinnlichen Freuden, und die irdischen Güter für die höchsten, oder vielmehr einzigen Freuden, und Güter halten.[34]) Eben daher ist die wahre Tugend so selten, die, wenn sie unter den Menschen existirt, in einer freywilligen Aufopferung von Vergnügungen, und Vortheilen: in der Ueberwindung von heftigen Begierden und Lieblings-Neigungen bestehen muß.[35])

Die

32) I. 232. What is generally calld true Valour, is artificial, and consists in a superlative Horror against Shame, by Flattery infused into Men of exalted Pride.

33) I. p. 42.

34) I. 179. Thus i have proved, that the real Pleasures of all Men in Nature are worldly and sensual, if we judge from their Practice.

35) I. p. 166. I see no self-denial, without which there can be no Virtue. II. 106. The System, that

Die Erziehung unter allen gebildeten Völkern zielt unläugbar dahin ab, nicht die Laster des Stolz3, der Habsucht, des Hanges zu sinnlichen Vergnügungen auszurotten, sondern bloß sie zu verbergen[36]: und die gute Lebensart besteht einzig und allein darin, der Eigenliebe anderer zu schmeicheln, und unsere eigene zu verstecken.[37]) Man macht unter großen Völkern in dieser wichtigen Kunst, wie in jeder andern, täglich neue Fortschritte, bis man es endlich bis zu dem Grade von Unverschämtheit bringt, daß man nicht bloß den hohen Werth verläugnet, den man auf sich selbst setzt, sondern auch sogar sich stellt, als wenn man andere höher, als sich selbst, achtete: mit welcher Gefälligkeit, oder Artigkeit die Schmeicheley, wie ein Strom in die menschliche Gesellschaft hereinbricht.[38]) In der That ist die Verstellung in der menschlichen Gesellschaft unvermeidlich. Alle Geselligkeit würde aufhören, und wir würden einander nicht länger ertragen können, wenn unsere Zungen alles das vorbrächten, was wir von uns selbst, und was wir von andern denken.[39])

that virtue requires no self-denial, is . . . a vast Inlet of hypocrisy.

36) II. 106.

37) II. 104. All good Manners consist in flattering the Pride of others, and concealing our own.

38) II. 153. Now new Improvements must be made every Day, till some of them grow impudent enough, not only to deny the high Value they have for themselves, but likewise to pretend that they have greater Value for others, than they have for themselves. This will bring in Complaisance, and now Flattery will rush in upon them like a Torrent.

39) I. 401. 402. It is impossible we could be sociable Creatures without Hypocrisy. The Proof of this is plain, since we cannot prevent the Ideas that are

Der Stolz und die Verstellung sind nicht die einzigen nothwendigen, und nützlichen Laster. Man kann eben dieses von der Verschwendung, der Habsucht, und der unmäßigen Begierde nach sinnlichen Vergnügungen sagen. "Die liebenswürdigen Eigenschaften des Menschen setzen Niemanden in Bewegung. Ehrlichkeit, Geselligkeit, Gutherzigkeit, Zufriedenheit, und Mäßigkeit sind allerdings schätzenswerthe Güter für eine ruhige Gesellschaft. Je ächter, und aufrichtiger sie sind, desto mehr halten sie alles in Ruhe und Friede, und desto mehr verhindern sie alle Unruhe, und lebhafte Bewegung. Eben dieses kann man von den Gaben und Geschenken der Natur behaupten. Je reicher beide sind, desto mehr ersparen sie uns Arbeit. Allein die Bedürfnisse, die Laster, und übrigen Gebrechen der Menschen sind es, welche mit den Beschwerden der Jahrszeiten, und den Revolutionen der übrigen Elemente die Keime aller Künste, und aller Thätigkeit enthalten. Das Uebermaaß von Hitze und Kälte, die Unbeständigkeit, und Rauheit der Witterung, die Gewalt, und Ungewißheit der Winde, der Ungestüm, und die Treulosigkeit der Gewässer, die Wuth, und Unbändigkeit des Feuers, die Unfruchtbarkeit, und Widerspenstigkeit des Bodens sind es, die unsere Erfindungskraft anspannen, um entweder ihre Schäden zu vermeiden, oder ihre Bösartigkeit

are continually arising within us, all civil Commerce would be lost, if by Art, and prudent Dissimulation we had not learnd to hide and stifle them; and if all we think was to be laid open to others in the same manner, as it is to ourselves, it is impossible that endued with Speech we could be sufferable to one another. I am persuaded, that every Reader feels the Truth of what i say; and I tell my Antagonist that his Conscience flies in his Face, while his Tongue is preparing to refuse me.

keit zu verbessern, oder ihre Kräfte auf tausendfältige Art zu unserm Besten zu wenden, und unsere mannigfaltigen Bedürfnisse zu befriedigen, welche letzteren sich in eben dem Verhältnisse vermehren, in welchem unsere Kenntnisse wachsen werden. Hunger, Durst, und Nacktheit sind die ersten Tyrannen, die uns aufjagen. Dann folgen Stolz, Bequemlichkeit, Sinnlichkeit, und sonderbare Launen, als die grossen Beförderinnen aller Gewerbe, Künste, und Wissenschaften, während daß unsere grossen Zuchtmeister, der Geitz, der Neid, die Habsucht, und Nothwendigkeit alle Mitglieder der Gesellschaft zur Arbeit antreiben, und vom König bis zum Bettler nöthigen, sich den Lasten der Stellen, welche sie einnehmen, ruhig zu unterwerfen. Je größer die Mannigfaltigkeit von Gewerben, und Mannufacturen, je mühsamer, und getheilter sie sind, desto mehr Menschen kann eine Gesellschaft fassen, ohne daß Einer dem Andern im Wege ist; und desto eher kann sie sich zu einer reichen, mächtigen, und blühenden Nation erheben. Nur wenige Tugenden setzen Hände in Bewegung; und Tugenden können daher eine kleine Nation gut, aber sie können keine zu einer grossen Nation machen. Stärke, und Arbeitsamkeit, Geduld in Leiden, Thätigkeit in allen Geschäfften sind allerdings schätzbare Eigenschaften. So wie sie aber ihr eigenes Werk verrichten, so sind sie auch ihre eigene Belohnung; und weder Gewerbe noch Künste haben sie jemahls hoch gepriesen." [40]) Man kann daher mit Recht behaupten, daß keine Gesellschaft ohne die Laster der Menschen sich zu einem reichen, und mächtigen Volke erheben, oder als ein solches lange erhalten kann. [41]) Wenn es erlaubt wäre, sagt Mandeville,

 große

40) I. 424. 425.

41) I. 255. I own it is my Sense, that no Society can be rais'd into such a rich and mighty Kingdom,

große Dinge mit kleinen zusammenzustellen; so würde ich die menschliche Gesellschaft mit einer Bowl Punsch vergleichen. Geiz sollte die Säure, und Verschwendung der Zucker seyn. Die Unwissenheit, Thorheit, und Leichtgläubigkeit der schwankenden geistlosen Menge würde ich das Wasser, und die Weisheit, Ehrliebe, Tapferkeit, und andere erhabene Eigenschaften, welche die Kunst von den Excrementen der Natur abgesondert, und das Feuer des Ruhms bis zu einer geistigen Essenz erhöht und verfeinert hat, den Arrack, oder Rum nennen [42]) Auch ohne Gleichniß verdient die Verschwendung den Nahmen einer edeln Sünde: ich meine jenes angenehme und gutherzige Laster, was den Schornstein rauchen, und die Kaufleute und Handwerker lächeln macht; jene reine Verschleuderungssucht unbesonnener, und ergötzungssüchtiger Menschen, die im Ueberflusse erzogen, alle Gedanken von niedrigem Gewinn verabscheuen, und das wieder wegwerfen, was Andere mit Mühe zusammengescharrt haben. [43]) Sparsamkeit und Mäßigkeit sind, wie Ehrlichkeit, armselige Tugenden, die sich ganz allein für kleine, ruhige, und gutmüthige Völker schicken, welche mit ihrer Armuth zufrieden, und also in ihrer Armuth glücklich sind; allein für große, emporstrebende Nationen passen sie nicht. [44]) Der Geiz ist allerdings die Ursache von vielen Uebeln, allein er ist zugleich ein nothwendiges Laster, um das wieder

zusammen

dom, or so rais'd, subsist in their Wealth, and Power for any considerable Time, without the Vices of Man.

42) I. 106. 43) I. 103.

44) I. 105. Frugality is like Honesty a mean starving virtue, that is only fit for small Societies of good peaceable Men, who are contented to be poor, so the may be easy; but in a large stirring Nation yon may have soon enough of it.

zusammen zu suchen, was die Verschwendung weggeworfen hat.[45] Ohne keusche Frauen und Jungfrauen würden die Dienerinnen der gemeinen Venus vor Hunger umkommen müssen. Allein eben so gewiß ist es, daß keusche Frauen und Jungfrauen nicht sicher seyn würden, wenn nicht leichtere Weibspersonen vorhanden wären, welche die oft von jenen entzündeten Begierden zügelloser Männer und Jünglinge abkühlten: woraus man mit Recht schließt, daß die Keuschheit durch Unkeuschheit befördert werde, und daß die liebenswürdigste der Tugenden den Beystand eines gehässigen Lasters nöthig habe[46]. Kein Laster ist gemeiner, und keins gesteht man weniger ein, als das Laster des Neides: oder die Verkehrtheit unserer Natur, vermöge deren wir uns über das Glück anderer Menschen abhärmen.[47] Auch dieß verabscheuungswürdige Laster hat mehr Menschen von Trägheit und andern Ausschweifungen zurück gerufen, und zum anhaltendsten Fleiße in nützlichen Arbeiten angetrieben, als alle Predigten, die seit der Apostel Zeiten gehalten worden.

In der neuern Zeit machte kein moralisches System so viel Aufsehen, als das von Mandeville. Vielleicht, sagt der große Mann, der die Lehre von der Nützlichkeit der Laster in seinem Werke über die Reichthümer von Nationen am gründlichsten widerlegt hat, vielleicht hat dieß System nicht mehr Laster veranlaßt, als ohne dasselbe gewesen seyn würden.[48] Gewiß aber war es die Ursache, daß das Laster, was durch andere Gründe erzeugt wurde, viel kühner hervortrat, und sich mit der Schändlichkeit seiner Triebfedern öffentlicher brüstete

45) p. 101. I. 46) I. 119.

47) I. 139. 141.

48) Theory of mor. Sent., II. 219.

frete, als jemahls vorher geschehen war.[49]) Selbst dieß so gefährlich scheinende System, setzt Smith hinzu, würde nie so viele Menschen getäuscht, und die Freunde der Wahrheit so besorgt gemacht haben, wenn es nicht an manchen Puncten die Wahrheit berührt hätte.

Helvetius kannte seine Zeitgenossen, besonders die Bewohner der Hauptstadt, und die Zirkel der großen Welt eben so gut, als Rochefoucault, und Mandeville. Allein er hatte die menschliche Natur überhaupt nicht so tief erforscht, und war nicht so reich an neuen und großen Ideen, als diese seine beiden Vorgänger. Man kann vom Helvetius sagen, daß er mehr ein schöner Schriftsteller, als ein originaler Denker war. Dieß Urtheil gilt selbst von dem Verfasser des Werks de l'esprit. Die Schrift: de l'homme, de ses facultés intellectuelles, et de son education, Londres 1773. 8. und dann das unvollendete Gedicht sur le bonheur sind so weit unter dem Werke de l'esprit, daß Manche anfangs nicht ohne Grund zweyfelten, ob Helvetius der Verfasser des Buchs de l'homme, u. s. w. sey.

Die auffallendsten Hauptgedanken selbst in dem Werke de l'esprit waren mehr parador, als neu, und stritten so sehr mit der gemeinen Erfahrung, und dem gemeinen Menschenverstande, daß sie von Anbeginn an auch von solchen Lesern verworfen wurden, welche weder die Gründe ihrer Meinungen auseinandersetzen, noch die Scheingründe des Helvetius widerlegen konnten. Zu diesen nicht neuen, und doch übertriebenen Paradoxen rechne ich vorzüglich folgende: daß die physische Sensibilität,

49) l. c. At least taught that vice, which arose from other causes, to appear with more effrontery, and to avow the corruption of its motives with a profligate audaciousness, which had never been heard of before.

billtät, oder das thierische Empfindungsvermögen das einzige Grundvermögen des Menschen, und alle übrige Kräfte desselben bloße Modificationen, oder Folgen des Empfindungsvermögens seyen: daß alle gesunde, d. h. alle nicht fehlerhaft organisirte Menschen einander von Natur gleich, oder fast gleich seyen, und daß daher die Unterschiede unter einzelnen Menschen und ganzen Völkern nicht von einer natürlichen Verschiedenheit innerer Anlagen des Geistes und Herzens, sondern bloß von der Verschiedenheit der äußeren Ursachen herrühren, die auf den Menschen wirken: daß man aus allen Menschen durch Erziehung, aus jedem Volke durch Gesetze und Verfassung alles machen könne: daß der Mensch, der von Natur weder gut, noch böse sey, das Eine, oder das Andere werde, je nach dem Gesetze, Verfassung, und Erziehung ihn bildeten, oder verbildeten: daß endlich die thierische Empfindlichkeit die einzige Quelle nicht nur aller Leidenschaften, sondern auch aller Tugenden und Laster des Menschen werde. [50])

Helvetius suchte durch eine aus der Geschichte aller Zeiten und Völker gezogenen Induction darzuthun: daß Eigennutz

50) Discours II. Ch. 24. p. m. 170. Il faut préliminairement savoir, que les hommes, sensibles pour eux seuls, indifférents pour les autres ne sont nés ni bons, ni méchants, mais prêts à être l'un ou l'autre, selon qu'un intérêt commun les réunit, oú les divise; que le sentiment de preférénce, que chacun eprouve pour soi, sentiment, auquel est attaché la conservation de l'esspece, est gravé par la nature d'une manière ineffaçable; que la sensibilité physique a produit en nous l'amour du plaisir, et la haine de la douleur; que le plaisir, et la douleur ont ensuite déposé et fait éclorre dans tous les coeurs le germe de l'amour desoi, dont le développement a donné la naissauce aux passions, d'où sont sortis tous nos vices, et toutes nos vertus.

Eigennutz die einzige und allgemeine Triebfeder aller menschlichen Handlungen sey [51]): daß die Menschen nur sich selbst in Andern lieben und schätzen: daß nicht nur alle einzelne Individua, sondern auch alle kleinere, und größere Gesellschaften bloß solche Meinungen, Beschäfftigungen und Arbeiten des Geistes achten, die den ihrigen ähnlich sind: daß endlich einzelne Menschen so wohl, als kleinere und größere Gesellschaften nur solche Gesinnungen, Handlungen und Eigenschaften gut nennen, die ihnen nützlich sind. — Helvetius war ein zu edler Mann, als daß er diesem Grundsatze, selbst als Schriftsteller allenthalben hätte treu bleiben können; und daher entstanden die häufigen Widersprüche, die man nicht nur in dem Buche de l'esprit überhaupt, sondern oft in denselbigen Capiteln antrifft. — In eben dem Abschnitt, in welchem Helvetius den Ausspruch that, daß der Eigennutz für die moralische Welt das sey, was die Gesetze der Bewegung für die physische Welt sind, nahm er die, wie er glaubte freylich sehr kleine Zahl von Menschen aus, denen glückliche Anlagen, und eine lebhafte Ehr- und Ruhmbegierde für die Tugend dieselbige Liebe einflößen, welche der große Haufe der Menschen für Reichthümer, und Ehrenstellen habe. [52]) Wir müssen, fährt er fort, den Lasterhaften nicht verachten, sondern beklagen, und uns selbst Glück wünschen, daß der Himmel uns so glückliche Anlagen geschenkt [53]), und

51) Er sagt bisweilen amour de soi statt intérêt. II. ch. 24. p. 165.

52) II. c. 2. p. 87. Elle, (l'observation) nous apprend, qu'il est des hommes, auxquels un heureux naturel, un desir vif de la gloire, et de l'estime, inspirent pour la justice, et la vertu le même amour, que les hommes ont communément pour les grandeurs, et les richesses.

53) ib. p. 39. se feliciter d'un naturel heureux.

und uns vor allen den Leidenschaften bewahrt hat, die uns gezwungen hätten, unser Glück in dem Unglück von Andern zu suchen. Er theilt die Menschen in menschlich-Gesinnte, und unmenschlich-Gesinnte ein [54]), menschlich-Gesinnte nennt er diejenigen, für welche der Anblick fremden Elendes unerträglich ist, und die, um sich diesem peinlichen Schauspiele zu entziehen, gezwungen werden, dem Elenden zu Hülfe zu kommen: unmenschlich-Gesinnte, solche, denen der Anblick fremden Elendes ein angenehmes Schauspiel ist. — Gleich nach der Anführung dieser Ausnahmen von seinem Grundsatze fällt er auf eine seltsame Art in denselben zurück, indem er hinzufügt: diese beiden so sehr verschiedenen Menschen, der Menschliche und Grausame, streben beide nach demselbigen Ziele, dem Vergnügen, und werden durch dieselbige Triebfeder in Bewegung gesetzt. [55])

Es läßt sich noch eher erklären, wie Helvetius die Freude des Tugendhaften an dem Glück, und der Beförderung des Glücks Anderer mit der Freude des Unmenschen an den Quaalen seiner Brüder in eine Classe setzen, und beide für eigennützige und sinnliche Vergnügen halten: als wie er bey dem großen Gesetze und Grundsatze vom Eigennutze, als dem allgemeinen Beweger der moralischen Welt, von Tugend reden, Tugenden empfehlen, wahre und falsche Tugenden unterscheiden konnte. [56]) Helvetius erklärt die Tugend als eine Gewohnheit oder Fertigkeit, Handlungen auszuüben, welche das allgemeine Wohl befördern. Eine vollkommne Tugend, sagt er, ist nie das Erbtheil des Blöd-

54) p. 38.

55) l. c. Or, ces deux hommes si différents tendent cependant tous deux à leur plaisir, et sont mus par le même ressort.

56) Man sehe II. c. 6 etsq.

Blödsinns. Höchstens ist eine unerleuchtete Tugend eine Tugend in der Absicht, für welche das Publicum keine Achtung hat, und haben kann. 57) Um rechtschaffen zu seyn, muß man nothwendig Seelenadel mit ächter Aufklärung verbinden. Wer diese verschiedenen Gaben der Natur in sich vereinigt, der handelt stets nach dem Grundsatze des gemeinen Nutzens; Diese öffentliche Wohlfahrt ist die Triebfeder menschlicher Tugenden, und die Grundlage aller Gesetzgebungen. Sie muß den Gesetzgeber begeistern und leiten, und die Völker nöthigen, sich ihren Gesetzen zu unterwerfen. Sie ist es endlich, der man alle seine Empfindungen und Neigungen, selbst die Gefühle der Menschlichkeit aufopfern muß. 58) Fiel es denn dem Helvetius gar nicht ein, daß man weder von Gesetzgebern und Obrigkeiten und noch weniger von denen, die Gesetzen und Obrigkeiten gehorchen müssen, fordern könne, alles dem gemeinen Besten aufzuopfern, wenn ein unwiderstehlicher Trieb, wo nicht alle, doch bey weitem die meisten Menschen zwingt, ihre persönlichen Vortheile selbst auf Unkosten der allgemeinen Wohlfahrt zu suchen?

In

57) l. c. La parfaite probité n'est jamais le partage de la stupidité; une probité sans lumières n'est tout au plus, qu'une probité d'intention, pour laquelle le public n'a et ne doit effectivement avoir aucun égard.

58) l. c. Il faut donc, pour être honnête. joindre à la noblesse de l'ame les lumières de l'esprit. Quiconque rassemble en soi ces differents dons de la nature, se conduit toujours sur la boussole de l'utilité publique. Cette utilité est le principe de toutes les vertus humaines, et le fondement de toutes les législations. Elle doit inspirer le législateur, forcer les peuples à se soumettre à ses loix; c'est enfin à ce principe, qu'il faut sacrifier tous ses sentiments, jusqu'au sentiment même de l'humanité.

In eben dem Abschnitte, in welchem Helvetius die Tugend mit so vieler Wärme empfahl, heißt es: eine Privat-Person kann sich seiner Nation nicht anders, als durch seine Talente nützlich machen. Was hilft einem ganzen Volke die Tugend eines Individuums? Diese Tugend ist demselben fast von gar keinem Nutzen. Auch urtheilen die Nationen über die Lebenden, wie die Nachwelt über die Verstorbenen richtet. Diese frägt nicht darnach, ob **Juvenal** boshaft, **Ovid** ausschweifend, **Hannibal** grausam, **Lucrez** ein Verächter der Religion, **Horaz** ungebunden, **August** verstellerisch, und **Cäsar** das Weib aller Männer war. Die Geistesgaben dieser Männer sind es allein, auf welche die Nachwalt Rücksicht nimmt.[59]) — Weiter unten fährt er fort:[60]) "Wenn es eine Tugend in Rücksicht des ganzen menschlichen Geschlechts gäbe, so würde diese Tugend nichts anders seyn, als eine Fertigkeit in Handlungen, die allen Völkern nützlich wären. Nun aber gibt es keine Handlung, die unmittelbar auf das Glück oder Unglück aller Nationen einen Einfluß haben könnte. Die erhabenste Handlung bringt, selbst durch den Nutzen des Beyspiels in der moralischen Welt keine merklichere Wirkung hervor, als ein Stein, den man in's Meer wirft, in allen die Erde umfließenden Gewässern hervorbringt. — Es kann daher keine praktische Tugend in Rücksicht auf das ganze menschliche Geschlecht geben. Was die **Tugend in der Absicht** betrifft, die höchstens in einem beständigen, und zur Gewohnheit gewordenen Wunsche des Glücks aller Menschen bestehen würde, so behaupte ich, daß diese weiter nichts, als eine Platonische Grille ist. Alle Nationen sind wegen ihres streitenden Interesse in einem offenbaren, oder heimlichen Kriege; und eben daher ist der Patriotismus

59) l. c. p. 59. 60) II. 25. p. 171.

mus, diese herrliche Tugend guter Bürger, mit der allgemeinen Menschenliebe durchaus unvereinbar."

De la Rochefoucault hat vielleicht manche Leser unzufrieden mit dem menschlichen Geschlechte gemacht. Mandeville kann noch Mehreren Gleichgültigkeit, oder Verachtung gegen die Tugend, und Sicherheit im Laster eingeflößt haben. Helvetius hat meiner Meinung nach weder auf die eine, noch auf die andere Art geschadet. Indem er die Menschen, als durchaus selbstsüchtige Geschöpfe schildert, redet er mit einer solchen ergreifenden Kraft von der Beförderung der öffentlichen Wohlfahrt durch ächte Tugend, und mit einem so feurigen Unwillen von den Mißbräuchen und Nachtheilen so wohl falscher und verdorbener Religionen, als ausgearteter, vorzüglich despotischer Verfassungen, daß er höchst wahrscheinlich in den meisten Lesern mehr gute Gesinnungen und Vorsätze, als gefährliche Ideen erweckt hat. Am unwürdigsten sind des Helvetius die Schutzschrift der herrschenden Sittenverderbniß beider Geschlechter in Paris und Versailles, und dann die übertriebenen Lobreden auf die Vergnügungen der thierischen Liebe.[61])

An der Spitze der ächten Menschenkenner und Tugendlehrer der neueren Zeit steht der vortreffliche, schon oben mit Recht von mir gepriesene Graf von Shaftsbury. Je mehr ich die Werke dieses Weltweisen mit den Schriften seiner Vorgänger, und Nachfolger vergleiche; desto mehr erstaune ich über den richtigen, tief eindringenden, und viel umfassenden Blick, womit er bey der Auflösung der schwierigsten Fragen, welche viele große Köpfe vor ihm verwirrt hatten, und auch nach ihm verwirrten, allenthalben die feine Linie der

61) II. ch. 16. p. 103. z. B. c'est le bonheur des deux sexes, le seul bien, que le ciel mêle aux maux, dont il nous afflige, etc.

der Wahrheit traf. Tausende vor ihm hatten die Denkmähler der Alten, und unter diesen die Bruchstücke der Weltweisen der alten Akademie, und die Werke der Stoiker studiert; allein Keiner hatte in denselben das gefunden, was er darin fand, und bloß deßwegen darin fand, weil er es schon in seinem eigenen, und anderer Menschen Herzen, und Betragen gefunden hatte. Er sammelte die von den grösten Weisen entdeckten Wahrheiten der Lebenswissenschaft, und trug diese Wahrheiten in der schönsten Sprache mit einer solchen Klarheit, und Ordnung vor, daß sie für alle gebildete Menschen verständlich, und anziehend wurden. — Es thut Einem weh, ein solches Meisterstück des Genies entkleiden, oder gleichsam zerlegen, und die zerlegten Hauptstücke in einen kurzen Grundriß zusammenfassen zu müssen.

Shaftsbury ging, wie alle große Weltweisen des Alterthums, von Betrachtungen über die Natur des Menschen, und dann über die Stelle aus, welche der Mensch in der Reihe der Wesen einnimmt. So weit wir das Universum kennen, sagt Shaftsbury, ist kein Ding gänzlich isolirt. Vielmehr stehen alle wirkliche Dinge mit andern in gegenseitigen Verbindungen, und Verhältnissen. Dieß gilt auch von den Thieren, und unter den Thieren am meisten von den Menschen. Der Mensch besitzt unläugbar Organen, Kräfte und Neigungen, die sich nicht bloß auf ihn, sondern auf andere Menschen beziehen. Es gibt für den Menschen, wie für alle übrige Wesen, einen guten, und schlechten, einen natürlichen, und unnatürlichen Zustand. Der Mensch ist, oder wird um desto besser, und sein Zustand um desto natürlicher, d. h. seiner Natur angemessener, je mehr alle seine Neigungen so wohl auf seine eigene, als auf die Wohlfahrt seiner

Nebenmenschen abzielen. [62]) In dieser Richtung von Neigungen besteht die Tugend, oder Vollkommenheit des Menschen: in dem Mangel derselben, oder in der entgegengesetzten Richtung von Neigungen besteht Unvollkommenheit und Laster. [63]) Die Neigungen des Menschen sind, wie sein Zustand, natürlich oder unnatürlich. Unnatürlich sind solche, die weder das Wohl desjenigen, in welchem sie sich finden, noch das Wohl der Nebenmenschen, sondern vielmehr das Unglück von beiden befördern, wie Grausamkeit, Bosheit, Neid, Menschenhaß, Verrätherey, Arglist, Undankbarkeit, und unnatürliche Lüste. Natürlich sind die Neigungen alsdann, wenn sie entweder zunächst auf das Wohl, oder die Vergnügungen und Vortheile der Person, in welcher sie sich finden, oder auf die Glückseligkeit anderer Menschen abzwecken. Die erstern kann man selbstische, die andern wohlwollende Neigungen nennen. [64]) Beide, so wohl die selbstischen, als wohlwollenden Neigungen können zu stark, und zu schwach wer-

62) Inquiry concer. Virtue, im zweyten Bande der Basler Ausgabe von Shaftsbury's Werken S. 12 u. f.

63) p. 62. To have one's affections right and entire, not only in respect of one's self, but of society and the public, this is rectitude, integrity, or Virtue. And to be wanting in any of these, or to have their contraries, is depravity, corruption, or vice.

64) Shaftsbury nennt die Neigungen, nach welchen wir zunächst unsere persönlichen Vergnügungen, und Vortheile suchen, self affections p. 70. nicht selfish, wie die spätern Englischen Schriftsteller. Wir sollten, wie schon Herr Nicolai richtig erinnert hat, auch im Deutschen selbstische, und selbstsüchtige Neigungen unterscheiden, weil selbstsüchtig ein Uebermaaß von Neigungen ausdrückt, wodurch sie Andern schädlich werden.

werden, und in allen diesen Fällen ist ein Mangel von Geradheit oder Vollständigkeit der Natur da.[65]) Wenn die selbstischen Neigungen, Liebe des Lebens, Hang zu sinnlichen Vergnügungen, Habsucht, Ehrgeiz, Ruhmbegier, Rachsucht, u. s. w. zu stark, und dem allgemeinen Besten nachtheilig werden; so nennt man sie selbstsüchtig, und es entsteht Selbstsucht[66]), welche man von Selbstliebe sehr wohl unterscheiden muß. So sehr die Selbstsucht die wohlwollenden Neigungen sammt der Wohlfahrt anderer Menschen vernichtet oder einschränkt; so wenig finden wohlwollende Neigungen ohne Selbstliebe Statt; und ein Mangel also, oder zu große Schwäche derselben würde eben so wohl ein Gebrechen seyn, als ein jeder anderer unnatürlicher Trieb, oder Zustand.[67]) Der wohlwollenden Neigungen, z. B. der Menschenliebe, Vaterlandsliebe, der Liebe gegen Eltern, Kinder, Freunde, u. s. w. der Dankbarkeit, u. s. w. sind wir bloß deswegen fähig, weil wir ein theilnehmendes Gefühl mit den Freuden und Leiden anderer empfindender Wesen, und besonders einen moralischen Sinn haben, vermöge dessen die guten, und bösen Gesinnungen, Eigenschaften, und Handlungen Anderer in uns eben so wohl Wohlgefallen und Mißfallen erregen, als die Schönheit und Häßlichkeit der Farben, Gestalten, und Ordnungen der Cörper, die in unsere äußern Sinne wirken.[68]) Die

65) rectitude, recta, perfecta natura.

66) p. 16. If there be found in any creature a more, than ordinary self-concernment, or regard to private Good, which is inconsistent with the interest of the species, or public; this must be in every respect be esteemed an ill, and vicious affection. And this is what we commonly call Selfishness.

67) Ib. et p. 73.

68) p. 21 etsq.

Vollkommenheit der menschlichen Natur beruht auf dem Gleichgewichte der selbstischen, und wohlwollenden Neigungen, wie die Vollkommenheit musikalischer Instrumente auf der Harmonie, oder harmonischen Stimmung ihrer Saiten.[69] Wenn die selbstischen Neigungen zu stark sind; so werden sie nicht nur andern Menschen, sondern auch denen verderblich, die sich von denselben beherrschen lassen. Dagegen sind bey einer natürlichen Stärke der selbstischen Triebe, lebhafte, wohlwollende Neigungen das vornehmste Mittel, oder die ergiebigste Quelle von Glückseligkeit und Selbstgenuß.[70] Die Erfahrung lehrt, daß die Freuden und Leiden der Seele, die Vergnügungen, und Schmerzen des Cörpers in Rücksicht auf Zahl, und Intension weit übertreffen, und daß wiederum unter den Seelenfreuden diejenigen bey weitem die zahlreichsten und lebhaftesten sind, welche die sympathetischen Rührungen, und die wohlwollenden Neigungen hervorbringen. Diese letzteren machen gewiß neun Zehntheile alles dessen aus, was wir in unserm Leben genießen. Ohne ihre Begleitung, und Mischung sind selbst die gesuchtesten sinnlichen Vergnügungen unschmackhaft. Da nun die unnatürlichen Neigungen, und auch die übermäßig starken selbstischen Leidenschaften den Menschen unfehlbar unglücklich, die wohlwollenden Neigungen hingegen ihn unfehlbar glücklich machen; so kann man der Wahrheit gemäß behaupten, daß der Mensch um desto glücklicher werde, je tugendhafter er ist: daß Tugend das wahre Glück: Laster das gröste Elend der Menschen sey.[71] Wenn dieses richtig ist, wie es sich nicht läugnen läßt; so folgt, daß

69) p. 75-77.

70) Man sehe den vortrefflichen Abschnitt Part II. Sect. I. p. 81 etsq.

71) in fine p. 145. And thus Virtue is the good, and Vice the ill of wery one.

daß die Tugend auf ihrem eigenen Grunde beruhe, und daß der Mensch die wichtigsten Ursachen habe, tugendhaft zu seyn, er mag über die Welt, und über die Entstehung, oder Regierung der Welt denken, wie er will. Zugleich aber lässet es sich nicht läugnen, daß die Tugend durch Irrthum überhaupt, besonders durch Unglauben, und Aberglauben geschwächt, oder vernichtet, und auf der andern Seite durch den reinen Glauben an den wahren Gott, besonders durch die erhabenen Gedanken gestärkt werde: daß der Allgegenwärtige auch in der tiefsten Einsamkeit stets um uns, und alles, was die Ordnung der Welt mit sich bringt, gut und gerecht sey. 72)

Kein neuerer Weltweiser vor Shaftsbury faßte die Natur, und Bestimmung des Menschen, die Unterschiede von Selbstliebe und Selbstsucht, von selbstischen, selbstsüchtigen, wohlwollenden, und unnatürlichen Neigungen so richtig, als dieser edle Britte; und noch weniger setzte Jemand die Natur, oder den Werth unserer Vergnügungen, die überwiegende Wichtigkeit der sympathischen, und sittlichen Freuden, den nothwendigen Zusammenhang von Tugend, und Glückseligkeit, von Laster, und Elend, endlich die Verhältnisse von Tugend, und Religion so überzeugend aus einander, als er es that.

Der erste große Schüler, welchen Shaftsbury's Werke bildeten, war Francis Hutcheson, der Verfasser der Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue: der Illustrations on the moral Sense: 73) und des System of moral Philosophy. Hutcheson mißdeutete, oder übertrieb in den früheren Schriften einige Grundsätze des Grafen von Shaftsbury, indem er behauptete,

 daß

72) 45–59 p.

73) Diese Schrift habe ich nicht gesehen.

daß es einen moralischen Sinn gebe, dessen angenehme, oder unangenehme Regungen uns die Güte, oder Nicht-Güte menschlicher Gesinnungen und Handlungen bekannt machten: daß die Tugend einzig und allein im Wohlwollen bestehe; und daß ein uneigennütziges Wohlwollen des Menschen ohne alle Rücksicht auf sich selbst, und auf eigene Vergnügungen Statt haben: daß sogar der Beyfall des Gewissens das Verdienst einer guten Handlung schwäche: daß alle Handlungen und Eigenschaften, welche auf das persönliche Wohl des handelnden Individuums abzielen, den Nahmen von tugendhaften nicht verdienten: daß Mäßigkeit, Klugheit, Muth und Gerechtigkeit keine Tugenden seyen, und daß man die Gerechtigkeit besonders eher die Eigenschaft einer Wagschaale, als eine menschliche Tugend nennen könne.[74] Hutcheson kam in seinem System von allen diesen Uebertreibungen zurück. Wir entdecken in uns, sagt er, zwey ruhige natürliche Bestimmungen des Willens: zuerst einen unveränderlichen Trieb zu unserer eigenen höchsten Vollkommenheit, und Glückseligkeit; und dann einen andern Trieb, die Glückseligkeit unserer Nebenmenschen möglichst zu befördern.[75]

Gewiß

74) Inquiry p. 137. 138. Virtue is not pursued from the interest or self-love of the pursuer, or any motives of his own advantage. Er setzt, sagt John Clarke p. 98. die Tugend in a disinterested love of others, a love separated from all Manner of regard to pleasure of any Kind, concomittant, or subsequent in this life, or another, which is outdoing the Stoiks themselves far away. Smith II. 201. Dr. Hutcheson was so far from allowing selflove to be in any cases a motive of virtuous actions, that even a regard to the pleasure of self-approbation, to the comfortable applause of our own consciences, according to him, diminished the merit of a benevolent action.

75) I. p. 9.

Gewiß ist die Natur vernünftiger Wesen alsdann am weisesten und gütigsten eingerichtet, wenn der Grad der Selbstliebe, der für das Individuum am nützlichsten ist, sich mit dem gemeinen Besten verträgt; und wenn wiederum derjenige Grad wohlwollender Neigungen, der dem Wesen gleicher Art am meisten nützlich ist, die Glückseligkeit des Individuums am meisten befördert. 76) Der vollkommenste Zustand unserer Seele ist derjenige, in welchem alle unsere natürliche Neigungen, Sinne und Kräfte stark sind nach dem Verhältnisse des Werths der Gegenstände, welche sie verfolgen, und die geringeren stets in der Gewalt der höheren bleiben. 77) Die Glückseligkeit eines jeden Wesens endlich entspringt aus dem vollen Genusse aller Befriedigungen, oder Vergnügungen, deren seine Natur fähig ist, und welche dieselbe begehrt; und wenn die Natur eines Wesens eine große Mannichfaltigkeit von verschiedenen, oft streitenden Vergnügungen von verschiedenem Werthe zuläßt, so entspringt die höchste Glückseligkeit aus dem anhaltendsten Genuß der lebhaftesten und dauerhaftesten Freuden, und dann so vieler geringeren Vergnügungen, als mit dem vollen Genuß der höheren vereinbar sind. 78) Hutcheson redete nicht bloß von dem Sinn der Schönheit, und dem moralischen Sinn, sondern auch von den Gefühlen der Ehre und Schaam, der Schicklichkeit, der Würde, und des Lächerlichen. 79) Uebrigens theilte er die Neigungen eben so ein, und schätzte ihren Werth und Unwerth, wie den Werth und Unwerth unserer Vergnügungen eben so, wie Shaftsbury. Er bereicherte eine jede Materie, welche der letztere behandelt hatte, mit neuen Bemerkungen. Zu den merkwürdigsten eigenthümlichen Gedanken Hutchesons gehören diese: daß die Unterschiede der Stände und Glücksgüter unter

den

76) I. 140. 77) I. 154.
78) I. 100. 79) I. 25-80.

den Menschen viel weniger Einfluß auf die Glückseligkeit haben, als man gemeiniglich glaube: 80) daß es wenige allgemeine Vorschriften gebe, die keine Ausnahme litten: 81) und daß bey der Anwendung der allgemeinen Regeln auf einzelne Fälle das Urtheil und Gefühl des weisen und rechtschaffenen Mannes der beste Richter, und das sicherste Kriterium sey. 82)

Noch größere Schüler von Shaftsbury, als Hutcheson, waren Hume, und Smith, welche beide das Shaftsburysche System der Menschenkunde und Tugendlehre bestätigten, und erweiterten. Jener hielt seine principles of morals für sein bestes Werk. Mein Zweck erlaubt mir nur, aus diesem Werke die vornehmsten Grundsätze mitzutheilen.

Der Mensch, sagt Hume, ist nicht bloß ein selbstsüchtiges, oder eigennütziges Geschöpf, das nur gegen eigene Leiden und Freuden, eigenes Glück und Unglück empfindlich wäre. Alle vollständige und unverdorbene Menschen werden vermöge einer natürlichen Sympathie auch von den Freuden und Leiden, dem Glück und Unglück ihrer Nebenmenschen gerührt: und eben deßwegen sind ihnen auch die Gesinnungen, Handlungen und Eigenschaften der Menschen, welche Freuden, oder Leiden, Glück oder Unglück hervorbringen, nicht gleichgültig. Alle Gesinnungen, Eigenschaften, und Handlungen, die entweder ihren Besitzern, und Urhebern, oder andern Menschen Vergnügen, und Nutzen verschaffen, erzeugen in uns den lebhaftesten Beyfall: die entgegengesetzten, den lebhaftesten Abscheu. Solche Eigenschaften nun, welche entweder ihren Besitzern, oder andern Menschen unmittelbar angenehm, oder nützlich sind, machen die Tugenden, oder Vollkommenheiten und persönlichen Verdienste: die entgegengesetzten, die Laster, oder Un-

voll-

80) I. 197. 81) II. p. 120 etsq.
82) I. 121. 237. II. 137. 140.

vollkommenheiten der Menschen aus. 83) Wenn man die Tugend nicht bloß in Rücksicht auf ihre unmittelbaren, sondern auch auf die mittelbaren, d. h. diejenigen Wirkungen betrachtet, welche sie in unparteyischen Zuschauern veranlaßt; so kann man Tugend als einen Inbegriff von Eigenschaften erklären, welche in unbefangenen Beobachtern das frohe Gefühl eines eigenen Beyfalls erzeugen. 84) Der Begriff von Tugend, nach welchem sie in Eigenschaften besteht, die entweder ihren Besitzern, oder andern Menschen angenehm, oder nützlich sind, führt auf den wichtigen Schluß: daß die Tugend der einzige Weg zur wahren Glückseligkeit sey, und daß sie von dem Menschen weiter nichts verlange, als daß er richtig rechne, und stets das größere Vergnügen, oder den größern Nutzen dem geringeren vorziehe. 85) Und kann wohl ein anderes System der Sittenlehre von einigem Nutzen seyn, als dasjenige, welches im genauesten Detail zeigt, daß alle Pflichten, welche es empfiehlt, dem wahren Interesse eines jeden Menschen gemäß sind 86)?

Bey

83) p. 348. Basler Ausgabe. That personal merit consists entirely in the usefulness or agreableness of qualities to the person himself possessed of them, or to others, who have any intercourse with him.

84) p. 361. Whatever mental action or quality gives to a spectator the pleasing sentiment of approbation.

85) p. 350. She declares, that her sole pupose is, to make her votaries and all mankind, during every instant of their existence, if possible, cheerful and happy; nor does she ever willingly part with any pleasure, but in hopes of ample compensation in some other period of their lives. The sole trouble, which she demands, is that of just calculation, and steady preference of greater happiness.

86) ib. Or what theory of morals can ever serve any useful purpose, unless it can show, by a

parti-

von den Eigenschaften, die ihrem Besitzern Vergnügen oder Nutzen gewähren, z. B. Mäßigkeit, Fleiß, Vorsicht, Geduld, Sparsamkeit, u. s. w. oder Heiterkeit, Muth, Standhaftigkeit u. s. w. braucht es gar keines Beweises, daß sie die Glückseligkeit des Individuums befördern, und also auch dem selbstsüchtigsten Menschen wünschenswerth seyn müssen, wenn er anders sein wahres Wohl versteht. Eben so einleuchtend ist dieses von den Eigenschaften, die andern Menschen unmittelbar angenehm sind, wie Höflichkeit, Artigkeit, Bescheidenheit, u. s. w.; ja selbst von den Meisten derjenigen Eigenschaften, die andern Menschen unmittelbar Nutzen bringen, von Menschenliebe, Wohlthätigkeit, Großmuth, u. s. w. [87]) Die Gerechtigkeit ist die einzige Tugend, von welcher es bisweilen scheinen kann, als wenn sie mit dem Interesse derjenigen streite, welche ihr treu bleiben. [88]) Dieß kann aber auch nur kurzsichtigen Menschen so scheinen. Ein reiferes, und tieferes Nachdenken lehrt, daß alle sinnliche Vergnügungen, und weltliche Vortheile, welche man durch die geheimsten und ungestraftesten Verletzungen der Gerechtigkeit erlangen kann, nichts sind gegen die unschätzbaren Güter, welche man aufopfert: gegen die innere Seelenruhe, gegen das Bewußtseyn von Unschuld, und die genugthuende Wahrnehmung unsers innern Werths, und unsers ganzen Betragens, ohne welche keine wahre und dauernde Glückseligkeit Statt findet. [89]) So wenig diese Güter sich kaufen lassen, eben so wenig läßt sich ihr Verlust ersetzen; und gewiß also betrügen sich diejenigen selbst auf die gröbste, und traurigste Art, welche diese unschätzbaren Güter gegen unwürdige, oder leere

Spiel-

particular detail, that all the duties, which it recommends, are also the true interest of each individual.

87) p. 351. 352.

88) p. 354. 89) p. 354. 355.

Spielwerke und Tand dahin gehen. — Die Alten verstanden unter Tugenden nicht bloß angenehme, und nützliche Eigenschaften des Herzens, sondern auch des Geistes. Die Ersteren erwecken mehr Liebe; die Andern mehr Achtung. Wenn angeborne, und angewöhnte Vorzüge des Geistes auch nicht gerade dasselbige Vergnügen, dieselbige Art des Beyfalls in uns hervorbringen, welche die Vorzüge des Herzens erzeugen; so ist dieß kein hinreichender Grund, ihnen den Nahmen von Tugenden abzusprechen. Große Fähigkeiten und nützliche Kenntnisse tragen zur Glückseligkeit ihrer Besitzer, und der menschlichen Gesellschaft nicht weniger bey, als die eigentlichen, oder geselligen Tugenden. 90)

Ein Schüler von Hutcheson, und ein Freund von Hume war Adam Smith, der Verfasser der Theory of moral sentiments, welche zuerst 1759 erschien. Smith war ein größerer Denker, und besserer Schriftsteller, als Hutcheson. Es ist unentschieden, ob er in beiden Rücksichten seinen Freund Hume übertraf, oder von demselben übertroffen wurde. Ich wage nicht, hier etwas zu entscheiden, was die Brittische Nation unentschieden gelassen hat. Gewiß aber verband kein Menschenforscher und Tugendlehrer der neuern Zeit eine solche Gabe der tiefsten, und fortgesetztesten Meditation mit einem so scharfen Beobachtungsgeiste, und eine so unwiderstehliche, fast möchte man sagen, zwingende Gründlichkeit mit einer so anziehenden, oder hinreissenden Beredsamkeit, als Adam Smith.

Smith bestätigte und erläuterte die erhabenen Grundsätze von Shaftsbury, Hutcheson, und Hume: daß der Mensch nicht bloß ein selbstsüchtiges, sondern ein theilnehmendes Geschöpf, und eben deßwegen uneigennütziger Gesinnungen, Neigungen, und Handlungen fähig sey: daß er daher nicht bloß selbstsüchtige,

90) p. 386-389. l. c.

rige, sondern auch gesellige, oder wohlwollende Gesinnungen und Neigungen habe: daß die sympathetischen, und sittlichen Freuden, welche die Theilnehmung, und Beförderung des Glücks Anderer gewähren, alle sinnliche Vergnügungen, und zeitliche Güter ohne Vergleichung überwiegen: und daß die Vollkommenheit der menschlichen Natur, so wie die menschliche Glückseligkeit darin bestehe, wenig für uns, viel für Andere zu fühlen, oder mit der Herrschaft über unsere selbstsüchtigen Neigungen die gröste Empfindlichkeit für die Freuden, und Leiden, das Wohl und Weh unserer Nebenmenschen zu vereinigen. 91) Smiths Untersuchungen über die Schicklichkeit oder Unschicklichkeit unserer Empfindungen, und Handlungen, und die darauf gegründeten Erklärungen von Weisheit und Tugend sind mehr schwer als neu, oder unrichtig. Nach Smiths Theorie werden alle Empfindungen, oder Neigungen in so fern für schicklich, oder unschicklich gehalten, in so fern die Menschen geneigt, oder ungeneigt sind, mit denselben zu sympathisiren 92); und eben so Handlungen, in so fern sie den [illegible] Bey-

91) I. 30. p. Basler Ausgabe. And hence it is, that to feel much for others, and little for ourselves, that to restrain our selfish, and to indulge our benevolent affections, constitutes the perfection of human nature; and can alone produce among mankind that harmony of sentiments and passions, in which consists their whole grace and propriety. und p. 250. The man of the most perfect virtue, the man, whom we naturally love and revere the most, is he, who joins, to the most perfect command of his own original and selfish feelings, the most exquisite sensibility both to the original and sympatheting feelings of others.

92) I. 35. If we consider all the different passions of human nature, we shall find, that they are regarded as decent, or indecent, just in proportion, as mankind are more or less disposed to sympathize with them.

Beyfall oder Tadel unpartheyischer und unterrichteter Zuschauer erwecken 93). Die höchste Klugheit, oder Weisheit und Tugend selbst ist weiter nichts, als eine vollkommne Schicklichkeit aller Neigungen und Handlungen, oder als eine Fertigkeit, stets mit der vollkommensten Schicklichkeit zu handeln. 94) Diese Erklärungen sind von denen der größten Weltweisen der ältern und neuern Zeit bloß den Worten nach verschieden. Wem ist es unbekannt, daß die Alten das honestum sehr oft decorum nannten: daß sie mehrere Arten von Schicklichkeit unterschieden: das, was mit der Vortrefflichkeit der menschlichen Natur überhaupt, in so fern sie von der thierischen verschieden ist: oder mit der eigenthümlichen Natur eines jeden Menschen; oder mit seinem Stande, Alter, Geschlecht und Lage übereinstimmt. 95) Wahr ist es, daß Smith nirgend die Unterschiede seines Systems von den übrigen verwandten Systemen gehörig auseinander gesetzt hat, und daß darin der vornehmste Grund der Schwierigkeiten oder Dunkelheiten liegt, welche manche Leser in seinem Werke gefunden haben.

93) II. 184. That precise, and distinct measure can be found nowhere but in the sympathetic feelings of the impartial and well-informed spectator.

94) II. 42. 43. This superior prudence, when carried to the highest degree of perfection, necessarily supposes the art, the talent, and the habit or disposition of acting with the most perfect propriety in every possible circumstance, and situation. It necessarily supposes the utmost perfection of all the intellectual and of all the moral virtues. It is the best head joined to the best heart. und p. 138. 139. The virtuous temper of mind does not consist in any one species of affections, but in the proper government and direction of all our affections ... virtue consists in propriety.

95) Cic. de Off. I. c. 27. etc. nach dem Posidonius.

haben. Dieser Mangel schadet aber dem verdienten Lobe nicht: daß Smith nicht nur tiefer, als irgend ein anderer Sterblicher, in die Natur der sympathetischen, und sittlichen Empfindungen eingedrungen ist, sondern daß er auch mit einer bewunderswürdigen Kenntniß des menschlichen Herzens eben so bewundernswürdige Betrachtungen über die wahren, oder Scheingüter und Uebel des menschlichen Lebens, über Glückseligkeit, und Elend, u. s. w. verknüpft, und diese Beobachtungen, und Betrachtungen durch die lebhaftesten Schilderungen menschlicher Charactere und Sitten erhöht hat. Wenn es auch ethische Werke gibt, die mehr reine oder unvermischte Wahrheit enthalten; so gibt es gewiß keine lehrreichere, die dem Leser so viele neue Beobachtungen, und Wahrheiten darböten, und ihn zugleich so mächtig zum eigenen Beobachten, und Nachdenken reitzten, als Smiths Theory.[96])

Ein Schüler aller zuletzt genannten großen Männer, aber blinder Anbeter von keinem, war Adam Ferguson, der Verfasser der Principles of moral and political Science, der kleinern von Garve übersetzten Sittenlehre nicht zu gedenken. Ferguson bestritt die wichtigsten Eigenthümlichkeiten der Systeme von Hutcheson,

96) Ich unterschreibe unbedingt die Lobsprüche, welche der Lebensbeschreiber Smith's, und der Herausgeber einiger nachgelassenen Werke desselben, Dugald Stewarst, S. 39. 40. dem unsterblichen Schottischen Weltweisen ertheilt hat. Er schließt sein Elogium mit den Worten: When the subject of his Work leads him to addres the imagination and the heart; the variety and felicity of his illustrations; the richness and fluency of his eloquence; and the skill, with wich he wins the attention and commands the passions of his readers, leave him, among our English moralists, without a rival. Man vergleiche Garven in seiner Einleitung, 160 u. f. S.

cheson, Hume, und Smith; und dennoch behielt auch er die Erfahrungssätze und Lehrsätze bey, auf welche die drey Weltweisen ihre verschiedenen Systeme gründeten: nämlich die Aussprüche über die menschliche Natur, die Verschiedenheiten der menschlichen Empfindungen und Neigungen, den nothwendigen Zusammenhang von Tugend und Glückseligkeit, von Laster und Elend, über den Werth oder Unwerth der verschiedenen Güter und Uebel. Es ist ein gemeinschaftliches Lob aller berühmten Englischen Moralisten, daß sie mit den Werken der Alten auf das genauste vertraut waren. Dieß Lob gebührt keinem so sehr, als Adam Ferguson, auf dessen Denkart besonders die Schriften eines Epiktet, und Antonin einen sichtbaren Einfluß hatten. Man kann von Ferguson, wie von Smith sagen, daß er originaler und lehrreicher in der Menschenkunde, als in der Tugendlehre war. Seine Betrachtungen über die Natur des Menschen, in so fern sie von der thierischen verschieden ist, enthalten sehr viel neues, wenigstens sehr vieles, was man vorher nie auf eine so ausgezeichnete Art, und in einer so lichtvollen steigenden Progression gesagt hatte. Der lehrreichste Abschnitt des ganzen Werks aber, ist die Untersuchung über die Wirkungen der Gewohnheiten der Menschen im Empfinden, Denken und Handeln: eine Untersuchung, die zu den schätzbarsten Beyträgen gehört, welche die neuere Zeit zur Menschenkunde geliefert hat. Ferguson handelt die Tugendlehre nach den vier Cardinal-Tugenden ab. Ein jedes der Capitel, aus welchen die Tugendlehre besteht, liefert, wie alle übrige, entweder feine Bemerkungen, oder wahre und große Gedanken. Am meisten merkwürdig aber ist die Tugendlehre durch die Art, wie Ferguson unter eine jede Haupttugend die übrigen untergeordneten Tugenden bringt, und wie er durch die Erklärung der Tugenden alle Pflichten erschöpft,

welche der Mensch in allen seinen Verhältnissen zu erfüllen hat. Am wenigsten befriedigend und fast kann man auch sagen, am wenigsten übereinstimmend sind seine Aeußerungen über das erste Princip des moralischen Beyfalls, über das erste Gesetz des Wohlverhaltens, über den ersten Grundsatz der Sittenlehre, oder das höchste Gut. Das Princip der moralischen Billigung, heißt es zuerst [97]), ist das Ideal der Vollkommenheit, oder Vortrefflichkeit, welches ein verständiges und geselliges Wesen sich selbst bildet. Das erste, oder Grundgesetz der Sittlichkeit, ohne Rücksicht auf das, was die Menschen wirklich sind, ist ein Ausdruck des höchsten Guts, dessen die menschliche Natur fähig ist. [98]) Das gröste Gut des Menschen ist Menschenliebe, oder Wohlwollen, welches auf eine gewisse Art auch als das Princip der Weisheit, Tapferkeit, und Mäßigkeit betrachtet werden kann. [99]) Bestimmter, und erhebender, als die angeführten allgemeinen Sätze, sind die wahren und großen Gedanken: daß das Wesen der Glückseligkeit darin bestehe, unsere Wünsche, so viel als möglich, auf die beste Erfüllung unserer Pflichten einzuschränken, und zu glauben, daß äußere Vorfälle nur die Lagen ändern können, in welchen wir unsere Pflichten zu erfüllen haben [100]): daß wir stets in der Lage sind, in welcher Gott will, daß wir handeln sollen: daß die wahre Glückseligkeit der Menschen nicht im Verhältniß der Glücksgüter, sondern des Gebrauchs der Kräfte wachse: nicht im Verhältniß der Befreyung von Gefahren, und Beschwerden, sondern von Seelengröße und Muth: nicht im Verhältnisse der Wohlthaten, welche wir empfangen, sondern welche wir erweisen. [1])

In

97) II. 134. 98) I. 160. 99) II. 110.
100) II. 102. 103. 1) I. 185.

In einer allgemeinen historischen Vergleichung, wo weder von Untersuchungen einzelner Materien, noch von Schulbüchern, oder Compendien, am allerwenigsten von der Sittenlehre einer herrschenden Religion die Rede, und die Periode der neuesten Philosophie absichtlich ausgeschlossen ist, können Garve und Feder allein als berühmte Menschenforscher, und Tugendlehrer der Deutschen genannt werden. Man hat von Garven häufig geurtheilt, daß er mehr ein feiner Beobachter, als großer Denker gewesen sey. Dieß Urtheil muß genauer bestimmt werden, wenn es wahr seyn soll. Garve war der tiefsten Meditationen über einzelne Gegenstände fähig, wie mehrere seiner Versuche, und mehrere Abschnitte in den Bemerkungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten, weniger seine Uebersicht der ersten Principien der Sittenlehre beweisen. Allein er hatte nicht Gesundheit des Cörpers, und Energie des Geistes genug, um Jahre lang ganze Wissenschaften in zusammenhängenden Reihen von Meditationen mit gleichförmiger Kraft durchzuarbeiten, und nach solchen anhaltenden Anstrengungen sich bis zu allgemeinen Ueberblicken weitläuftiger Gebiete menschlicher Kenntnisse zu erheben. Auch bestehen daher alle seine Schriften höchstens in vollendeten Untersuchungen einzelner wichtiger Gegenstände, sehr oft wenn die Kraft, oder Lust nachzudenken, ihn zu früh verließ, in Anfängen, oder Bruchstücken von Meditationen, oder gar nur in abgerissenen Betrachtungen, die sich seinem Scharfsinn auf den ersten Blick, oder bey der ersten Anstrengung dargeboten hatten. Seine Schreibart trägt das Gepräge seines Geistes, und Charakters. Wenn er sich einer Materie ganz bemächtigt hatte, so stellte er seine Gedanken mit einer Leichtigkeit, Klarheit, und Bestimmtheit dar, die seiner Sprache einen ganz eigenthümlichen Reitz gaben. Wenn ihm hingegen Meditationen sauer wurden, und er sich

 durch

durch eine verwickelte Materie nicht völlig durcharbeiten konnte; so erhielt seine Schreibart etwas Mattes, oder Schleppendes, und Weitschweifiges, was den Geist des Lesers gleichfalls unmerklich abspannt, und niederdrückt; und ihm deßwegen schwerfällige Untersuchungen viel schwerer erscheinen macht, als sie wirklich sind, oder ihm zu jeder andern Zeit erscheinen würden.

Unter den Schulgelehrten, denen oft ein kleiner Theil der ruhmlosen Universität, wo sie leben, die ganze bekannte Welt ist, und unter den Journalisten, die kein anderes Publicum, als ihre Mitarbeiter und Leser kennen, ist es seit einiger Zeit Sitte geworden, Feders Untersuchungen über den menschlichen Willen entweder gar nicht, oder mit einer höhnisch-mitleidigen Miene zu nennen. Diese Herren mögen also wissen, daß es außer dem Häuflein von Menschen, die auf Lehrstühlen, und Bänken sitzen, oder Journale schreiben, und lesen, noch ein anderes großes Publicum, und in diesem großen Publico viele ehrwürdige Mitglieder gibt, welche Feders Werk über den menschlichen Willen seit der Erscheinung desselben mit großem Nutzen zu ihrer Belehrung, und Besserung gebraucht haben, und noch brauchen. Ich würde mich vor mir selbst schämen, wenn ich aus Furcht vor dem kleinen lärmenden Publico die Wahrheit verriethe, und nicht öffentlich bekennte, daß auch ich zu den dankbaren Lesern der Federischen Untersuchungen gehöre. Der vortreffliche Verfasser weiß es selbst, daß nicht alle Theile seines Werks gleich reichhaltig sind: daß die von ihm gewählte Ordnung mit der von manchen Lesern nicht übereinstimmen, und diesen also nicht genug thun kann: daß endlich seine Schreibart nicht ganz die Leichtigkeit, Gefälligkeit, und Correctheit der Sprache der besten Englischen Ethiker hat. Welcher Leser aber hat es nicht mit innigem Vergnügen wahrgenommen, daß sich die Sanftheit, und die der gebildeten Tugend eigenthüm-

eigenthümliche Festigkeit des Charakters des Verfassers in seiner Sprache, wie in seinen Gedanken ausdrücken? Der erste und dritte Band der Federischen Untersuchungen werden noch Jahrhunderte lang Segen bringen. Garve sagt irgendwo: der vollkommenste Mann ist derjenige, der so denkt, daß er darnach handeln kann, und der so handelt, als er denkt. Wo gibt es noch Philosophen, auf welche dieser Ausspruch in einem solchen Grade anwendbar wäre, als auf den ehrwürdigen Feder? Wo Philosophen, die ihre Lehren so durch ihr Leben bestätigt, und durch diese seltene Harmonie, der Tugend so viele Verehrer zugeführt haben, als Feder ihr zugeführt hat?

Aus den bisherigen Betrachtungen erhellt, daß die beiden ältesten Systeme der Griechischen Ethik in der neueren Zeit Vertheidiger, und Erweiterer fanden, die den grösten Weltweisen des Alterthums an die Seite gesetzt, oder gar vorgezogen zu werden verdienen. Nur das jüngste System der Griechischen Ethik, das System der Entsinnlichung und Beschauung erhielt bis auf die neueste Zeit unter den eigentlichen Weltweisen, deren Werke einen dauernden Ruhm erwarben, keine Anhänger: man müste dann die Schwärmereyen einiger religiösen Secten, oder die längst vergessenen Grillen der vermeintlichen Wiederhersteller der Platonischen, Pythagoreischen, und Cabalistischen Philosophie aus dem funfzehnten, sechszehnten, und siebenzehnten Jahrhundert hieher ziehen wollen. Unterdessen ist die Schrift des berühmten Cudworth de aeterna, et immutbili rei moralis, seu iusti et honesti natura, so wie die Review of the principal Questions and Difficulties in Morals von Richard Price einer kurzen Erwähnung werth.[z])

 Cud-

[z]) Der Canzler Mosheim übersetzte auch diese Cudworthische Schrift in das Lateinische. Man sehe die neueste Aus-

Cudworth hatte mit dem Plato weiter nichts gemein, als was diesem mit vielen andern Weltweisen des Alterthums gemein war: die Herabsetzung der Sinne, und sinnlichen Erkenntniß auf der einen, und die Erhebung der Vernunft, und Vernunft-Erkenntniß auf der andern Seite. Er behauptete vorzüglich zur Widerlegung des Materialismus von Hobbes: daß die äußeren Sinne keine Quellen, und die Cörper außer uns keine Gegenstände von wahrer, oder gewisser Erkenntniß werden könnten: daß man vielmehr ächte Wissenschaft oder unumstößliche Erkenntniß einzig und allein in den allgemeinen Begriffen, und Sätzen suchen müsse, welche die Vernunft vermöge der ihr beywohnenden Kraft schöpfe, oder aus sich selbst hervorziehe.[3]) Er nannte diese Schöpfungen der Vernunft νοηματα, die vorzugsweise wirklichen Dinge, die Wesen der Dinge, welche unwandelbar, und ewig seyen.[4]) Zu diesen wirklichen, unwandelbaren, und ewigen Dingen rechnete er auch die Begriffe von Recht und Unrecht, sammt den Gesetzen der Gerechtigkeit, und aller andern Tugenden. Uebrigens glaubte er weder an eine Präexistenz der Seelen vor ihrer Einschließung in sterbliche Leiber, noch an angeborne Ideen und Wahrheiten. Eben so wenig setzte er die Bestimmung, oder Vollkommenheit, und Glückseligkeit des Menschen in die Ertödtung des Fleisches, in die Abziehung des unsterblichen Geistes vom sterblichen Leibe, und in eine beständige Anschauung ewiger Urbilder

Ausgabe des Systema intellectualis zu Leiden. 1773. 2. B. 627 u. f. S.

3) Vis haec innata rerum cognoscendarum, quid obsecro aliud est, quam facultas notiones et conceptus rerum ex semetipso proferendi, et educendi. — Animus habeat necesse est in semetipso potentialem quandam omniformitatem. p. 682. 683.

4) p. 691. 725. 735.

der und Wahrheiten; und diese Ideen sind es doch eigentlich, auf welchen die Beschauungslehre des Plato, wie auf ihren Grundsäulen ruht. Richard Price trat in Cudworths Fußstapfen, näherte sich aber in seiner Denkart und Sprache der lange nachher entstandenen kritischen Philosophie so sehr, daß man ihn für einen Vorläufer, oder Vorerfinder derselben halten kann. Ich werde deßwegen zu einer andern Zeit von diesem Ethiker umständlicher handeln. 5)

Einer der merkwürdigsten charakteristischen Züge also, wodurch die Ethik der Griechen sich von der Ethik der neueren Völker unterschied, ist dieser: daß unter den letzteren bis auf die neueste Zeit kein wahrhaftig großer Mann aufstand, der den Menschen als ein bloß geistiges Wesen betrachtet, und die Bestimmung des Menschen in beständiger Beschauung gesucht hätte, anstatt daß Eine der berühmtesten Schulen der Alten die höchste Vollkommenheit, und Glückseligkeit des Menschen in der höchsten Entsinnlichung fand, und mehrere andere berühmte Schulen am Ende gleichfalls die stille Beschauung als das höchste Gut anerkannten, wenn sie gleich vorher die Vollendung der menschlichen Natur, und besonders den Besitz und die Ausübung der sittlichen Tugenden als das höchste Gut angegeben hatten. Dieser Hang der Griechen zur Beschauung, und Beschauungslehre ist um desto auffallender, da alle Weltweise vom Sokrates an die Beobachtung oder Kenntniß Unser Selbst, und Anderer auf das dringendste empfahlen, und die Untersuchungen über das höchste Gut, oder die Bestimmung des Menschen ohne Ausnahme auf die Untersuchungen über die Eigenthümlichkeiten der menschlichen Natur gründeten. Das Befremden über die Anpreisungen der Selbst- und Menschenkenntniß, und über den Gang, welchen die

 Alten

5) Die Review erschien 1758. zu London in Octav.

Allein von den Untersuchungen der menschlichen Natur zu Untersuchungen über die Bestimmung des Menschen nahmen, muß nothwendig noch steigen, wenn man bedenkt, daß die Griechischen Weltweisen im Ganzen die Sinne der Vernunft, die Erfahrungs-Kenntnisse der Vernunft-Erkenntniß aufopferten, und keine andere Wissenschaft, als von ewigen und unveränderlichen Dingen zugeben wollten. Unter den berühmten ethischen Schriftstellern der letzteren Jahrhunderte war bis auf die neuste Zeit Cudworth der Einzige, der die äußern Sinne, und die sinnliche Erkenntniß gänzlich verwarf, und Wissenschaft überhaupt 6), also auch Wissenschaft des Guten und Bösen einzig und allein in solchen Begriffen und Sätzen fand, welche die Vernunft aus sich selbst hervorgezogen, oder durch sich selbst gebildet habe. Andere große Weltweise des vergangenen und gegenwärtigen Jahrhunderts verschmähten zwar die Sinne und alles, was wir durch äußere, und innere Beobachtungen kennen lernen, nicht als Quellen und Gegenstände von Wissenschaft; allein sie glaubten doch, daß auch bey den Untersuchungen über die Dinge der wirklichen Welt, unumstößliche Axiome, unverwerfliche Erklärungen, und eine strenge mathematische Beweisart Statt fänden. Hingegen stimmten die berühmtesten Menschenforscher und Tugendlehrer der neueren Zeit darin überein: daß es keine andere wahre, und brauchbare Systeme der Moral gebe, als solche, die auf Erfahrung, auf Welt- und Menschenkenntniß gegründet seyen: daß man in der Moral, wie in allen übrigen Wissenschaften, die von wirklichen Dingen handelten, den unumstößlichen Axiomen, Definitionen, und Theoremen der reinen Mathematik, so wie der mathe-

mati-

6) Richard Price erklärte sich nicht ganz so heftig, als Cudworth, gegen die Sinne und sinnliche Erkenntniß.

matischen Lehrart entsagen müsse: daß alle Systeme der Philosophie überhaupt, und der Ethik insbesondere, welche die grübelnde Speculation ohne Rücksicht auf Erfahrung ausgeheckt habe, oder künftig aushecken werde, nichts, als leere Hirngespinnste enthalten hätten, und enthalten würden: daß endlich die Erfinder und Anhänger solcher Speculationen, wenn auch nicht sich selbst zur Last, wenigstens für die menschliche Gesellschaft unbrauchbar seyen, weil sie weder sich selbst, noch Andere, am wenigsten den Lauf menschlicher Angelegenheiten kennten, und in der wirklichen Welt alles ganz anders fänden, als sie sich die Dinge in ihren Grübeleyen zusammengeträumt hätten. — Es ist aus mehreren Gründen wichtig, den consensus sapientum über den Werth der Erfahrung, und der nicht-empirischen Speculation durch die Urtheile aller der Männer zu bewähren, auf welche die neuere Zeit stolz zu seyn am meisten Ursache hat.

Der Vorredner und Lebensbeschreiber von Francis Hutcheson sagt von dem letztern [7]: "Es war seine Meinung von früher Jugend an, welche er nie zu ändern Ursache fand, daß, so wie es allerdings Gegenstände gebe, die ihrer Natur nach der strengsten Demonstration, und einer unwiderstehlichen Evidenz fähig seyen, andere hingegen bloß eine wahrscheinliche Erkenntniß zuließen; und daß da Demonstration zu verlangen, wo bloß Wahrscheinlichkeit möglich sey, fast für eben so unvernünftig erklärt werden müsse, als wenn man Töne sehen, oder Farben hören wolle. Er war ferner überzeugt, daß die Versuche, Gegenstände zu demonstriren, die keiner Demonstration empfänglich sind, von sehr gefährlichen Folgen für die Wahrheit überhaupt, und besonders für die Religion sey; weil solche Versuche, anstatt uns zur absoluten Gewißheit zu bringen, das Gemüth in einen Zustand von Zweyfel versetzen,

7) Preface p. V. et XIII.

ssen, der zuletzt zum unbedingten Skepticismus hinführe. Denn wenn wir uns nicht mit der Evidenz begnügen, welche die Natur von Gegenständen zuläßt; sondern beständig nach Demonstrationen streben; so schließen wir, daß gar keine Evidenz da sey, weil diejenige nicht vorhanden ist, welche wir erwarteten. Alsdann bleibt die Seele in einem Zustande von gänzlicher Ungewißheit, indem sie gar keine Evidenz anerkennt, wenn man gleich alle die Gründe vorlegt, welche die Natur der Sache gestattet, und wodurch alle diejenigen befriedigt werden, deren Verstand nicht durch einen unnatürlichen Durst nach einer wissenschaftlichen Erkenntniß aller Dinge ohne Unterschied zerrüttet ist. Diese Meinung von den verschiedenen Graden von Evidenz nach der Verschiedenheit der Materien veranlaßte den Doctor Hutcheson, moralische Gegenstände als Facta, und nicht als solche zu behandeln, die auf abstracte Verhältnisse der Dinge gegründet seyen."

"Nachdem er als Professor nach Glasgow berufen worden war, so wies man ihm die Moral als sein Hauptfach an. In der Bearbeitung dieser Wissenschaft befolgte er eben die Methode, womit er angefangen hatte, nämlich alle Untersuchungen über die abgezogenen Verhältnisse der Dinge, ihre ewige Schicklichkeit, oder Nicht-Schicklichkeit bey Seite zu setzen, und seine Aufmerksamkeit auf das zu richten, was die Erfahrung und Beobachtung lehren: vorzüglich, wie die menschliche Natur jetzt wirklich beschaffen sey, und welcher Zustand des Herzens, welche Art zu leben mit der ganzen Einrichtung der menschlichen Natur am meisten übereinstimmen."

"Er hatte bemerkt, daß es ein Glück und ein Ruhm unsers gegenwärtigen Zeitalters sey, daß man die Methode, in der Natur-Wissenschaft willkührliche Voraussetzungen zu bilden, verlassen, und sich hingegen bemüht habe, Beobachtungen und Versuche über die Körperwelt anzustellen, und die Kräfte und Trieb-

federn

federn derselben durch sorgfältige Wahrnehmung zu erforschen. Er erkannte deutlich, daß die genaue Befolgung dieser Methode die Wissenschaft der Natur zu einer höhern Vollkommenheit gebracht habe, als sie je vorher hatte, und daß auch die Befolgung dieser Methode allein uns noch immer größere Fortschritte in derselbigen Wissenschaft hoffen lasse. Er war ferner überzeugt, daß auf gleiche Art ein wahres System der Moral nicht das bloße Product des Genies und der Erfindung, oder der grösten Schärfe der Gedanken in metaphysischen Untersuchungen seyn, sondern allein aus richtigen Beobachtungen über die verschiedenen Kräfte und Triebfedern gezogen werden könne, deren wir uns in unserm Innern bewußt sind, und von welchen wir annehmen müssen, daß sie in gewissen Graden in dem ganzen menschlichen Geschlecht wirken: daß also auch die einzige wahre Methode der Ethik diese sey: unsere innere Einrichtung als ein aus mancherley Theilen bestehendes Ganzes zu untersuchen, das Geschäfft, und den Endzweck eines jeden dieser Theile, und die natürliche Unterordnung derselben unter einander zu beobachten, und hieraus zu schließen: was die Bestimmung des Ganzen, und welche die Art zu handeln sey, die der große Urheber der Natur bezweckt zu haben scheine. Er glaubte, mit Grunde hoffen zu können, daß eine genauere Untersuchung der verschiedenen natürlichen Anlagen und Triebwerke des Menschen nach eben der Methode, nach welcher wir den Bau eines thierischen Cörpers, oder einer Pflanze, oder eines Sonnensystems untersuchen, eine wichtigere Theorie der Ethik herbeyführen werde, als man bisdahin gehabt habe; und zwar eine auf so ebenem und festem Grunde erbaute Theorie, daß sie einem jeden unbefangenen Leser genugthun müsse. Denn wir können durch innere Beobachtung der innern Theile unserer

Natur

Natur eben so gewiß werden, als durch den sorgfältigsten Gebrauch unsers Gesichts, der verschiedenen Theile eines thierischen Cörpers. Auch können wir an den Absichten, wenigstens der vornehmsten Bestandtheile unserer innern Organisation eben so wenig, als an den Zwecken zweyfeln, für welche unsere äußeren Sinne, und Gliedmaaßen hervorgebracht sind. So einleuchtende Beweise wir ferner von dem Daseyn und den Vollkommenheiten eines höchsten Wesens haben, eben so zuverläßig erkennen wir, daß die sittliche Einrichtung unserer Natur sein Werk sey; und hieraus schließen wir, daß es gewiß sein Wille ist, daß wir unser Gemüth auf eine solche Art bilden, und ein solches Leben führen sollen, das mit den offenbaren Absichten seiner göttlichen Schöpfung übereinstimmt: daß endlich ein solcher Zustand des Herzens, und solch ein Lebensplan, der den Absichten aller Theile unserer Natur entspricht, nothwendig die vollkommenste Wirksamkeit des Menschen, und zugleich die Pflichten, das Glück, und die Vollkommenheit derjenigen Classe von Geschöpfen ausmachen müssen, denen er angehört."

"Der Verfasser hat in dem gegenwärtigen Werke versucht, zuerst die verschiedenen Anlagen und Triebe der menschlichen Seele, als eines moralischen Wesens zu entfalten: dann die Quellen unserer Begriffe des sittlich-Guten, und Bösen, so wie das Gefühl unserer Pflicht und moralischen Verbindlichkeit zu entdecken: ferner, worin die höchste Glückseligkeit eines Geschöpfs bestehe, das, wie der Mensch organisirt ist: und hieraus die besonderen Gesetze der Natur, oder die Gesetze abzuleiten, welche wir zur Beförderung des gemeinen Besten als Mitglieder der Gesellschaft in unsern gegenseitigen Verhältnissen beobachten müssen."

Nicht weniger bestimmt, und nachdrücklich, als Hutcheson, äußert sich Mylord Bolingbroke. Nach dem

dem dieser Schriftsteller die Systeme von Malebranche, und Berkeley erwähnt hat; fährt er auf folgende Art fort [8]): „Wer sieht nicht, daß alles dieses eben so unbegreiflich ist, als das, was dadurch erklärt werden soll? Haben die Urheber solcher Systeme vom Plato an, bis zu dem schönen Schriftsteller Malebranche, oder bis zu dem erhabenen Geist, und rechtschaffenen Mann, dem Bischofe von Cloyne, auch nur das Geringste dazu beygetragen, uns mit uns selbst bekannter zu machen? Ich glaube nicht. Diese Männer haben alles gethan, was der menschliche Scharfsinn auf einem falschen Wege ausrichten kann; allein alles, was sie gethan haben, bestand darin, daß sie uns Poesie für Philosophie verkauften, und Systeme der Phantasie vervielfältigten. Sie raisonnirten über die menschliche Seele a priori: maaßten sich an, die Natur derselben zu kennen; und verschwendeten viel Geist, und Beredtsamkeit, um alle Erscheinungen nach ihren Hypothesen zu erklären. Allein die Natur der Seele ist eben so unbekannt, als jemahls; und wir müssen verzweifeln, eine richtige Kenntniß derselben zu erlangen, bis wir uns mit dem begnügen, was wir a posteriori erfahren können. Die Seele des Menschen ist ein Gegenstand der Physik, wie der menschliche, oder ein jeder anderer Cörper, und der Unterschied, den man zwischen Physik, und Metaphysik macht, ist durchaus willkührlich. Die Seele ist ein Theil der menschlichen Natur, gleich dem Cörper. Beide machen das Wesen des Menschen aus, und da die Erstere der edelste Bestandtheil ist; so sollte man das Eigenthümliche seiner Natur am meisten nach derselben bestimmen. — Wir wollen uns daher damit begnügen, der Seele nachzuspüren, und ihre Entwickelung von der Kindheit an bis zum reifen Alter zu beobachten. Laßt uns mit besonderen

8) Works III. p. 360.

ren durch Beobachtung erworbenen Kenntnissen zufrieden seyn, auf welche wir einige wenige allgemeine Sätze, die man axiomata media nennen sollte, gründen können. Laßt uns aber nicht länger nach abstracter Erkenntniß trachten, die über das Maaß unserer Kräfte hinausgeht, noch auch hoffen, durch den innern Sinn von unserer geistigen Natur mehr zu entdecken, als wir durch die äußeren Sinne von der Cörperwelt erfahren. Alles, was wir von der einen, und der andern wissen, schränkt sich darauf ein: daß wir solche Sinne, und solche Kräfte besitzen, und daß bey solchen Veranlassungen solche Sensationen in den Sinnen, und solche Operationen in der Seele hervorgebracht werden."

Nachdem der edle Schriftsteller an einer andern Stelle bemerkt hatte, daß unsere einfachen Empfindungen und Ideen reelle Wirkungen von reellen Kräften seyen, und daß nichts destoweniger dieselbigen Kräfte verschiedene Wirkungen in verschiedenen Sinnen, und Thieren hervorbringen könnten, so fährt er fort [9]: "So bescheiden, oder niedrig diese Principien unserer reellen Kenntnisse von Substanzen angelegt sind; so sind sie es doch, von welchen wir ausgehen müssen. Es ist daher nicht zu verwundern, daß wir nur langsam fortschreiten können, und daß man nicht weiter gekommen ist, seitdem man das Studium der Natur nach der rechten Methode getrieben hat. So lange die symbolische Physik der Pythagoreer, und Platoniker herrschte, oder die Natur-Wissenschaft fast in nichts anderm bestand, als in einem logischen Geschwätz, was Aristoteles erfunden, und dessen Schüler fortgepflanzt hatten; so lange bearbeitete man Irthümer statt ächter Wissenschaft: die Unwissenheit hatte eine Maske vor, und Menschen wurden für Naturkundige gehalten, welche nicht die geringste Kenntniß der Natur hatten. Derselbige

9) 383. 84. p.

dige Fall würde eingetreten seyn, wenn es einigen neuern Philosophen gelungen wäre, eine angebliche Wissenschaft unter dem Nahmen von Metaphysik zu gründen, von welcher sie, wie von einer Anhöhe zur Physik, vom Allgemeinen zum Besondern, von Speculationen über das, was seyn kann, zu Behauptungen über das, was ist, herabsteigen könnten. Allein seit der Wiederherstellung der Wissenschaften standen Männer auf, unter welchen unser Verulam mit Recht den ersten Platz verdient, die den gemeinen Menschenverstand von den Fesseln des Ansehens befreyten, und durch die Darstellung der Grillen der Alten uns gegen neuere Grillen verwahrten. Die meisten und grösten Philosophen waren daher weit entfernt, jene verkehrte, und unnatürliche Methode des Studiums der Natur zu befolgen. Sie sahen vielmehr ein, daß mühseliger Fleiß der Preis ist, um welchen wir alle unsere Kenntnisse erwerben, und daß unsere Kenntniß der Natur nie reell seyn kann, wenn sie nicht durch die beschwerliche Arbeit der Beobachtung und Versuche erworben, und erweitert worden. Extunditur vsu."

"Erfahrung und Vernunft müssen allerdings in der Erwerbung natürlicher Kenntnisse zusammenwirken; allein die letztere darf niemahls ohne die erstere zu Werke gehen. Die Erfahrung ist die Feuer-Säule, welche uns allein in das gelobte Land führen kann; und alle diejenigen, welche die Erfahrung aus der Acht lassen, verlieren sich in die dunkeln Wildnisse der Phantasie. Dieß thaten viele von der Kindheit der Philosophie an, die viel länger gedauert hat, als man gemeiniglich glaubt, und von welcher man manchmahl glauben könnte, daß sie noch anhalte, wegen der Anhänglichkeit vieler Menschen an den Spielwerken früher und finsterer Jahrhunderte. Diese Spielwerke sind am meisten von denen weggeworfen worden, welche sich auf Experimental-Physik legten, und so unvollkommen auch unsere Kenntniß der Natur

ist,

ist, und stets bleiben wird, so ist sie doch in den beiden letzten Jahrhunderten mehr erweitert worden, als in zwanzig vorhergehenden Jahrhunderten."

"Wenn die Geister der Menschen ganz allein auf die Entdeckung der Wahrheit gespannt sind; so geschieht es leicht, daß sie ihre Inductionen für gewisser halten, als sie wirklich sind. Noch schlimmer ist es, wenn Leidenschaften, wovon Philosophen eben so wenig, als andere Menschen frey sind, sich in ihre Untersuchungen mischen. So oft dieses geschieht, so eilen sie zu schnell von der analytischen zur synthetischen Methode: das heißt, sie ziehen allgemeine Sätze aus einer zu kleinen Zahl von Beobachtungen, und Versuchen; oder ohne sich auch nur diese Mühe zu geben, nehmen sie Ursachen, und Principien, als unumstößliche Wahrheiten an, und folgern daraus. Nichts ist ungereimter, als dieses Verfahren, dessen sich Aristoteles in hohem Grade schuldig machte, wie man dieses, wenigstens außer den Schulen, allgemein anerkennt. Er beschäfftigte sich mehr mit selbst gebildeten Begriffen, als mit Beobachtungen, und Versuchen; und baute eine Welt mit Kategorien, das ist, mit einer gewissen logischen Verbindung von Worten. Und selbst Aristoteles scheint die Philosophen gegen diesen Mißbrauch gewarnt zu haben, denn er lehrte nach dem Zeugnisse des Sextus Empiricus, daß man nicht die Sinne vernachlässigen, und bloß Vernunftgründe aufsuchen solle: posthabito sensu quaerere rationem, das heißt: daß man die Speculation nicht weiter treiben dürfe, als Beobachtung und Versuche es zuerst erlauben, und nachher bestätigen. Die vornehmsten Ursachen eines entgegengesetzten Benehmens mögen in Trägheit, und Eitelkeit liegen: in der ersten bisweilen, in der andern allemahl. Philosophen fanden es leichter, und kürzer zu dichten, als zu entdecken: zu rathen, als zu erforschen. Sie wählten

daher

daher diesen Weg zum Ruhm, der wenigstens eben so sehr ihr Zweck war, als Wahrheit; und manche wilde Hypothese wurde für ein System gehalten, oder ausgegeben."

"In der Philosophie ist noch immer ein Ueberbleibsel des alten Sauerteigs.[10]) Meinungen werden ohne allen Beweis, oder mit den schlechtesten Beweisen, als Wahrheiten angenommen und vorgetragen. Unter diesen groben Irthümern ist kaum einer gröber, und zugleich von mächtigerm Einfluß, als derjenige, der eine Kraft in der Seele voraussetzt, welche diese nicht hat, und zugleich die Realität der Ideen von allgemeinen Naturen, oder von Arten und Gattungen annimmt, ungeachtet diese, abgezogen von den einzelnen Dingen, nicht existiren können. Dieser Irthum ist das große Princip, aus welchem manche fein-gesponnene logische und metaphysische Speculationen entspringen, deren wir zur Ehre des gesunden Verstandes, zur Erweiterung unserer nützlichen Kenntniß, und zum Besten des menschlichen Geschlechts überhoben werden würden, wenn man nur jenes Princip nach Verdienst entlarvte. So lange dieses nicht geschieht, und der Sauerteig dieses falschen Grundsatzes unter andern Irthümern fortgährt; so lange werden Menschen ihre Zeit an die Aufsuchung einer eingebildeten Wissenschaft durch eingebildete Kräfte verschwenden. Das Feld der Erkenntniß, welches **Baco, des Cartes**, und **Locke** von so vielem Unkraut gereinigt haben, kann von einem neuen Aufschuß überwachsen werden, der aus Wurzeln hervorkeimt, welche man entweder auszureissen vergessen, oder welche man gar absichtlich erhalten hat. Metaphysische Grübeleyen können ihre Herrschaft nicht bloß behaupten, sondern ausbreiten, und befestigen. Die feierliche Verrücktheit des Plato,

10) l. c. p. 442.

Plato, und das pomphafte Geschwätz des Aristoteles können mit eben so grossem Glück, als vormahls, von denselbigen Schulen erneuert, und fortgepflanzt werden, denen man vor Zeiten den Nahmen ehrwürdiger Narrenhäuser gab. Die Gelehrten eines folgenden Geschlechts werden vielleicht allgemein uncörperliche Wesen, und ewige Ideen in Gottes Verstande sehen, oder substantielle Formen betrachten, und selbst die Entelechie begreifen, während daß sie weder die sichtbare Cörperwelt sehen, noch die undurchdringliche Cörperwelt fühlen. Alles dieses kann geschehen, und wenn dann Blödsinn sein Reich in der Dichtkunst, wie der Wahnsinn in den Philosophie erneuert; welch' ein glorreiches Zeitalter muß das folgende werden, wo alle Mängel und Thorheiten des gegenwärtigen den höchsten Grad erreichen? Noch einmahl: alles dieses kann sich wirklich zutragen."

"Es gab eine Zeit [11]), wo Seefahrer hartnäckig darauf bestanden, durch Nordwesten, oder Nordosten einen Weg nach Cathai zu finden. Weder häufige Verluste, noch beständige Verunglückungen konnten sie von diesen Entwürfen zurückbringen, so lange die modische Thorheit dauerte. Die Durchfahrt wurde nicht gefunden. Die Mode verschwand, und die Thorheit hörte auf. Die Gränzen der Schiffahrt wurden bestimmt. Man gab, und nahm hinlängliche Warnungen gegen alle fernere Versuche in jenen dunklen und eisigen Regionen. In der Verstandes-Welt gibt es manche Gegenden dieser Art, und man hat auch manche ähnliche Versuche mit nicht besserem Erfolge gemacht. Allein der Ausgang war nicht derselbige. Weder Beyspiele, noch Erfahrung haben die Philosophen belehrt, die viel hartköpfiger, als Seefahrer sind. Wohin ihre Vorfahren vor drey tausend Jahren wanderten, dahin wandern

sie

11) IV. p. 3.

sie noch immer ohne Zwecke, oder wenigstens ohne nützliche Zwecke."

"Il faut pousser à une porte, pour sçavoir, qu'elle nous est close: sagt Charron irgendwo; und zwar sagt er sehr richtig: pour sçavoir, qu'elle nous est close. Allein wenn wir wissen, und durch unsere eigene so wohl, als durch die Erfahrung aller berühmten älteren und neueren Weltweisen gewiß wissen, daß eine Thür so fest verschlossen ist, daß keine menschliche Gewalt sie öffnen kann; so verlieren diejenigen auf eine lächerliche Art ihre Zeit und Mühe, die sich noch immer abarbeiten, um die Thür aufzuschließen. Noch schlimmer beschäfftigen sich diejenigen, welche sich in Vermuthungen über Dinge erschöpfen, die sie nicht sehen, oder reden, als wenn die Thür weit offen stünde, da sie doch nur durch das Schlüsselloch sehen. Man kann die ältesten Philosophen entschuldigen, daß sie jede Thür zur Wissenschaft zu öffnen versuchten. Allein nicht zu verzeihen ist es, daß sie dem menschlichen Geschlechte Entdeckungen vorspiegelten, welche sie nie machten. Noch weniger sind ihre Nachfolger so wohl in dem einen als in dem andern Puncte zu entschuldigen. Was Neugierde in den Ersten war, wurde Anmaaßung in den Andern. Selbst das Gute, was sie durch die Erfindung einiger wahren Kenntnisse stifteten, ist kaum ein Ersatz für den Schaden, den sie der Nachkommenschaft durch die Aufbürdung von so vielen phantastischen Grillen zufügten."

"Cicero gesteht aufrichtig, daß nichts so ungereimt erdacht werden könne, was nicht irgend ein Philosoph gelehrt habe. Seine eigenen Werke würden, wenn es nöthig wäre, hinlängliche Beweise dieser Behauptung liefern: besonders in den Vorträgen der Epikureischen, Stoischen, und Akademischen Philosophie. Dieß Bekenntniß ist noch nicht hinlänglich. Wir können den

Philosophen eben den Vorwurf machen, der den Jesuiten von Einigen ihrer Widersacher gemacht worden ist. Die Ungereimtheiten der Philosophen fallen nicht bloß den einzelnen Männern zur Last, welche sie in verschiedenen Zeitaltern vorgetragen haben, sondern dem ganzen Stande, oder Orden, wenn man so reden darf, indem dessen Geist, und Grundsätze durch nothwendige Schlüsse zu solchen Ungereimtheiten hinführen. Die ersten Urheber der Philosophie legten in den Tagen der Unwissenheit, und des Aberglaubens diese Grundsätze nieder, und flößten diesen Geist ein. Ihre Nachfolger haben sie verfeinert, bestätigt, und erweitert. Zeit und Ansehen haben sie alle gegründet: selbst die ältesten, und gröbsten Irthümer. Wörter, die keinen Sinn haben, werden für sehr bedeutend angesehen, und als solche gebraucht. Man nimmt rohe, unvollständige Ideen für bestimmte und vollendete: dunkle und verworrene, für klare, und deutliche. Mit einem Worte: Zeit und Ansehen haben metaphysische und theologische Ungereimtheiten so fest gegründet, daß sie für die ersten Principien der Wissenschaft, für nothwendige, und selbst-evidente Wahrheiten gehalten werden. Männer, die innerhalb des Kreises menschlicher Wirksamkeit Riesen hätten werden können, schwanden in Zwerge zusammen, indem sie aus diesem Kreise heraus traten. Anstatt Berge der Erkenntniß auf Berge zu häufen, um den Himmel zu ersteigen; warfen sie mit wichtiger Miene Maulwurfshügel auf Maulwurfshügel, und prahlten, lächerlicher Weise nicht nur mit ihren Entwürfen, sondern auch mit dem Erfolge ihrer Entwürfe. Sie kommen mir wie Sylphen vor, wenn anders Sie (Pope) und Ariel mir diese Vergleichung verzeihen wollen, die so stolz darauf sind, keine Gnomen zu seyn, daß sie sich für Erzengel halten."

"Glaube

"Glaube ja nicht, schreibt der Graf von Chesterfield an seinen Sohn [12]); daß die Kenntniß, welche ich dir so sehr empfehle, nur in Büchern enthalten sey; so angenehm, nützlich, und nothwendig diese letztere Kenntniß auch immer seyn mag. Ich begreife darunter die große Kenntniß der Welt, die noch nothwendiger, als Bücherkenntniß ist. In der That unterstützen sich beide Arten von Kenntnissen; und Niemand erlangt eine derselben vollkommen, der nicht beide besitzt. Die Kenntniß der Welt wird allein in der Welt, und nicht im Studierzimmer erworben. Bücher allein geben sie nie, sondern sie bieten nur manche Gegenstände der Beobachtung dar, welche man sonst übersehen hätte. Wenn du deine eigenen Beobachtungen über den Menschen mit denen zusammenhältst, welche du in Büchern findest, so wird diese Vergleichung dich auf den rechten Punct hinführen."

"Um den Menschen recht kennen zu lernen, braucht man eben so viel Fleiß und Aufmerksamkeit, als zur Benutzung von Büchern; und vielleicht noch mehr Scharfsinn, oder Unterscheidungskraft. Ich kenne viele ältliche Personen, die ihr ganzes Leben in der großen Welt hingebracht haben, aber mit einer solchen Unaufmerksamkeit, daß sie jetzt eben so wenig davon wissen, als im funfzehnten Jahre. Man erlangt diese Kenntniß nicht in dem leeren Geschwätz müssiger Gesellschaften. Man muß tiefer eindringen, und nicht bloß nach dem Menschen, sondern in das Innerste der Menschen sehen."

"Die Kenntniß der Welt lehrt uns [13]), daß das, was in einer Gesellschaft, zu einer Zeit, an einem Orte recht und schicklich ist, in andern Gesellschaften, Zeiten, und Oertern sehr unrecht, und unschicklich seyn kann. Kurz ein Mann, der durch Erfahrung und Beobachtung

Y 3 eine

12) I. 196 p. Letters.
13) II. 313.

eine große Kenntniß der Charaktere, Sitten und Gewohnheiten der Menschen erworben hat, ist von einem Andern, der die Menschen bloß aus Büchern, und nach Systemen kennt, eben so sehr verschieden, als ein gut abgerichtetes Pferd von einem Esel verschieden ist".

"Ein Gelehrter, der zu Oxford, oder Cambridge in seine Studierstube eingesperrt ist, kann vortrefflich über die Natur des Menschen reden: kann den Kopf, das Herz, die Vernunft, den Willen, die Leidenschaften, die Empfindungen, und alle Unterabtheilungen von Dingen, die wir nicht einmahl kennen, tiefsinnig aus einander setzen; und unglücklicher Weise versteht dieser Grübler doch nichts vom Menschen; denn er hat nicht mit ihm gelebt, und die verschiedenen Gewohnheiten, Vorurtheile, und Geschmacks kennen gelernt, die einen Einfluß auf den Menschen haben, und ihn oft bestimmen. Er sieht den Menschen, wie man in Newton's Prisma die Farben sieht, wo sich nur die Grundfarben zeigen. Ein erfahrner Färber kennt alle verschiedene Schattirungen, und die Wirkungen ihrer Mischungen. Wenige Menschen sind von einer einzigen entschiedenen Farbe. In den meisten Menschen sind mancherley Farben gemischt, und diese Farben ändern sich mit den verschiedenen Situationen, wie die seidenen Zeuge nach dem verschiedenen Lichte, in welchem sie betrachtet werden. Der Mann, qui a du monde, weiß alles dieses aus Erfahrung, und eigener Beobachtung. Der einsame und eingebildete Philosoph weiß von allem diesen nichts aus seiner Theorie. Sein Betragen ist ungereimt, und unschicklich. Er handelt eben so läppisch, als derjenige tanzen würde, der nie das Tanzen gelernt, oder Andere tanzen gesehen, sondern bloß die Noten studirt hätte, in welchen jetzt Tänze, wie Töne gezeichnet werden." 14)

Hume,

14) II. 239.

Hume, Smith, und Ferguson erforschten die menschliche Natur nach Anleitung der Erfahrung, und bauten auf diese aus der Erfahrung geschöpfte Kenntniß der Natur die Wissenschaft des Lebens. Die Beiden letzteren hielten es nicht einmahl der Mühe werth, zu beweisen oder zu sagen, daß man auf keinem andern Wege zu einem richtigen System der Ethik gelangen könne. Hume allein äusserte seine Gedanken über diesen Punct auf folgende Art. 15)

"Um zu der wahren Quelle der Sittlichkeit zu gelangen, wollen wir eine sehr einfache Methode befolgen. Wir wollen nämlich alle Eigenschaften der menschlichen Seele aufsuchen, welche entweder Lob, oder Tadel verdienen. Wir wollen Acht geben, worin alle lobenswürdigen Eigenschaften auf der einen, alle tadelnswürdigen Eigenschaften auf der andern Seite zusammenstimmen; und dann uns bemühen, die allgemeinen Principien zu entdecken, aus welchen alles Lob, und aller Tadel ausfließen. Da dieß eine Untersuchung über eine Thatsache, und nicht über eine abstracte wissenschaftliche Frage ist; so können wir auch alsdann nur einen glücklichen Ausgang hoffen, wenn wir die Methode der Erfahrung befolgen, und aus einer Vergleichung einzelner Fälle allgemeine Sätze abziehen. Die andere wissenschaftliche Methode, wo man von einem allgemeinen Grundsatze ausgeht, und aus einem solchen Grundsatze eine Menge von Lehrsätzen und Folgerungen ableitet, mag an sich selbst vollkommner seyn, als die Lehrart, welche ich gewählt habe; allein sie ist der Unvollkommenheit unserer Natur weniger angemessen, und ist die gewöhnliche Quelle von Täuschung und Irrthum so wohl in diesen, als in andern ähnlichen Untersuchungen. Die Menschen sind jetzt von

Y 4 ihrer

15) sect. I. p. 232. 33.

ihrer Sucht nach Hypothesen, und Systemen in der Wissenschaft der Natur geheilt; und sie achten daher auf keine andere Beweise, als die aus der Erfahrung genommen sind. Es ist hohe Zeit, daß wir eine ähnliche Reformation mit allen moralischen Untersuchungen vornehmen, und alle Systeme der Ethik, sie mögen so fein und scharfsinnig seyn, als sie wollen, geradezu verwerfen, so bald sie nicht auf Thatsachen, und Erfahrung gegründet sind." Auch können wir von keinem System der Moral den geringsten Nutzen erwarten, wenn es nicht in dem genausten Detail darthut, daß die Pflichten, welche es empfiehlt, das wahre Glück eines jeden Individuums befördern.[16]

Die besten moralischen Schriftsteller der Franzosen waren mehr, als die der Engländer, und Deutschen geneigt, aus einzelnen Erfahrungen zu früh, und zu viel zu schließen, und einzelne Erscheinungen in allgemeine Naturgesetze zu verwandeln. So sehr sie auch sonst von einander abwichen, so stimmten sie doch alle darin überein: daß die wahre Menschenkenntniß, und Kunst des Lebens nicht anders, als durch Erfahrung erworben, und nicht anders, als auf Erfahrung gegründet werden könne. Es ist genug, das Urtheil Eines der ehrwürdigsten moralischen Schriftsteller der Franzosen anzuführen[17]: "Es wäre zu wünschen, daß diejenigen, welche im Stande sind, die Menschen kennen zu lernen, ihre Beobachtungen mittheilten. Solche Beobachtungen würden für die Wissenschaft der Sitten eben so nützlich seyn, als

die

16) p. 350. Or whatever theory of morals can ever serve any useful purpose, unless it can show, by a particular detail, that all the duties, which it recommends, are also the true interest of each individual.

17) Duclos p. 2. 3.

die Tagebücher der Seefahrer für die Kunst der Schiffahrt sind. Zusammenhängende Beobachtungen führen nothwendig zur Entdeckung der Grundsätze hin; anstatt daß bloß speculative Grundsätze selten sicher sind, noch seltener sich sicher anwenden lassen, und sehr häufig in leere Grübeleyen übergehen."

Die grösten systematischen und nicht-systematischen Menschenforscher, und Tugendlehrer der Deutschen, die der neusten und allerneusten Zeit ausgenommen, pflichteten ohne Ausnahme den berühmtesten Ethikern der Britten, und Franzosen darin bey: daß die Moral nothwendig auf Welt- und Menschenkenntniß, und diese nothwendig auf Erfahrungen gebaut werden müsse: daß es unmöglich sey, aus dem Begriff der Tugend zu schließen, daß sie das gröste Gut sey, und wenn auch nicht unmöglich, wenigstens unnütz, weil unsere Neigungen sich nicht nach Syllogismen richten.[18])

Ich zweyfle gar nicht, daß gerade die Unbärtigsten, und Unwissendsten unter den neusten und allerneusten Philosophen, bey den Nahmen der großen Männer, deren Zeugnisse ich angeführt habe, am höhnischsten die Achseln gezuckt, und die Unsterblichen, deren Werke sie nicht einmahl kennen, in Masse als Empiriker verworfen haben, anstatt durch die seltene Harmonie der Urtheile der Weisen aller neueren Völker sich bewegen zu lassen, in ihren Busen zu greifen, und das, was sie blindlings auf das Ansehen Eines, oder einiger Zeitgenossen angenommen haben, ernstlich zu prüfen. Mögen sie das! Ich habe geleistet, was ich zu leisten versprochen hatte: daß nach den übereinstimmenden Urtheilen derjenigen Männer, welche ganz Europa als tiefe Menschenforscher, und ächte Weisheitslehrer anerkannt hat, die Erfahrung

 die

18) S. B. Garve's Bemerk. über den Cicero I. 318. II. 46.

die einzige sichere Grundlage sey, auf welche man die Wissenschaft des Lebens gründen könne.

Die Verfasser der moralischen Systeme und Compendien aus dem sechszehnten, und siebenzehnten Jahrhundert nannten das, was wir jetzt praktische Philosophie, oder moralische Wissenschaft zu nennen pflegen, scientia civilis, und theilten diese scientia civilis nach Anleitung des Aristoteles in Ethik, Politik, und Oekonomie ein. Die Materien, welche man von Puffendorfs Zeiten an im Natur-Recht, dem allgemeinen Staats- und Völkerrecht abhandelt, werden, wenn auch nicht alle, doch zum Theil entweder in der Ethik, unter dem Artikel der Gerechtigkeit, oder auch in der Politik vorgenommen. Seitdem man in Deutschland die Theorie des Naturrechts als eine besondere Wissenschaft vortrug, unterschied man dieselbe von der Sittenlehre dadurch, daß jene von den vollkommnen, oder Zwangspflichten, diese von den nicht-vollkommnen, oder Gewissenspflichten handelte. — Unter den eigentlichen Franzosen wurde weder die Ethik, noch die Politik, am wenigsten das Naturrecht unter die Wissenschaften aufgenommen, welche man auf hohen Schulen lehrte, und lernte. Die Französischen Schriftsteller, die sich durch ihre Systeme, oder andere Arbeiten über das Naturrecht ausgezeichnet haben, lebten alle auf Schweizerischen, oder Niederländischen hohen Schulen. Die Engländer nennen das, was unter uns praktische Philosophie heißt, Moral Science, oder moral Philosophy, und theilen diese moral Philosophy in die eigentlichen ethics, in natural jurisprudence oder compulsory law, und endlich in Politicks ein. 19) Adam Smith nahm noch einen vierten Theil an, indem er von den ethics die jurisprudence

19) Man sehe die Verzeichnisse der Abschnitte in Hutcheson's und Ferguson's großen Werken.

prudence und den Politics einen kurzen Grundriß der natürlichen Theologie vorausschickte.[20] Die Englischen Weltweisen stimmen weder in der Ordnung der moralischen Wissenschaften, noch in dem Inhalt einer jeden dieser Wissenschaften mit sich selbst, oder mit den Deutschen überein. Aus diesen Abweichungen kann man mit Sicherheit so viel schliessen, daß bisher in der Folge, und den Gränzscheidungen der moralischen Wissenschaften sehr viel willkührliches war, und daß man weder die natürliche Ordnung derselben, noch die natürliche Folge der Materien, welche eine Jede enthalten soll, gefunden hat. Man wird nicht von mir erwarten, daß ich, der ich mich mit einer allgemeinen Geschichte und allgemeinen Ueberblicken über die Ethik allein beschäfftige, in die Entscheidung der Streitigkeiten, oder der unentschiedenen Fragen über die Verhältnisse, und den Inhalt der verschwisterten Wissenschaften eingehen soll. Nur das Eigenthümliche der Englischen Ethik, wie es von einem neuern Kenner, oder gültigen Richter angegeben wird, kann ich nicht mit Stillschweigen übergehen.

"Die Wissenschaft der Ethik, sagt Dugald Stewart, der Lebensbeschreiber Adam Smiths[21]), ist von neueren Schriftstellern in zwey Theile getheilt worden. Der Eine begreift die Theorie der Moral: der Andere die praktischen Lehren in sich. Die Erstere beschäfftigt sich vorzüglich mit zwey Fragen. Erstlich: durch was für ein Princip unserer Natur gelangen wir zu den Begriffen moralischer Unterschiede: durch die Kraft, wodurch wir das Wahre und Falsche unterscheiden: oder durch einen besondern Sinn, dem gewisse Eigenschaften gefallen, und andere mißfallen? Zweytens: was ist der eigentliche Gegenstand des moralischen Beyfalls: oder,

20) Account of the life .. of Dr. Smith p. 17.

21) p. 21.

oder, mit andern Worten, welche ist die Eigenschaft, oder die Eigenschaften, die allen verschiedenen Arten von Tugend zukommen? Ist es Wohlwollen, oder vernünftige Selbstliebe, oder eine Neigung und Gewohnheit, in allen Verhältnissen, worein wir versetzt werden, auf eine schickliche Art zu handeln? Diese beiden Fragen scheinen die ganze Theorie der Moral zu erschöpfen. Der Zweck der einen ist, den Ursprung unserer moralischen Begriffe zu bestimmen. Die Absicht der andern, die Erscheinungen unserer sittlichen Natur auf ihre einfachsten, und allgemeinsten Gesetze zurückzuführen."

"Die praktischen Lehren der Moral umfassen alle die Gesetze unserer Handlungen, welche dahin abzielen, die eigentlichen Absichten menschlicher Bestrebungen anzugeben, und zugleich die kräftigsten Mittel ausfindig zu machen, wodurch man jene Absichten erreichen kann. Hieher können wir alle Werke rechnen, sie mögen für eine Form haben, welche sie wollen, deren Zweck es ist, unsere guten Neigungen durch Schilderungen der Schönheit, Würdigkeit, und Nützlichkeit der Tugend zu stärken, und zu beleben."

"Ich lasse mich jetzt nicht in eine Untersuchung der Richtigkeit dieser Eintheilung ein. Ich bemerke nur, daß die Wörter Theorie, und Praxis in dem gegenwärtigen Fall nicht in ihren gewöhnlichen Bedeutungen genommen werden. Die Theorie der Moral steht zum Beyspiel zu ihrer Praxis nicht in demselbigen Verhältniß, in welchem die Theorie der Geometrie zur praktischen Geometrie steht. In der letztern Wissenschaft sind alle praktische Vorschriften auf theoretische Principien gegründet, welche man vorher niedergelegt hat. In der Moral hingegen sind die praktischen Lehren für den gemeinsten Menschenverstand faßlich. Die theoretischen Principien hingegen gehören zu den schwersten Untersuchan-

suchungen, an welchen sich je der Scharfsinn von Metaphysikern geübt hat."

"Wenn wir einige unglückliche Irthümer ausnehmen, welche eine gewaltsame, und despotische Regierungsart hervorbrachte, oder begünstigte; so scheinen die Alten jedes Licht, welches die Natur der menschlichen Vernunft darbietet, gehörig genutzt zu haben; und diejenigen Schriftsteller, welche in der neuern Zeit denselbigen Gegenstand mit dem grösten Glück behandelt haben, sind solche, die am genauesten in die Fußstapfen der Griechischen, und Römischen Philosophen traten. Die theoretische Frage von dem Wesen der Tugend, oder dem eigentlichen Gegenstande der moralischen Billigung gehörte zu den Lieblings-Untersuchungen der alten Schulen. Die Frage von dem Princip der moralischen Billigung war zwar den Alten nicht ganz unbekannt, ist aber doch vorzüglich seit der Erscheinung der Cudworthischen Schriften untersucht worden, die denen von Hobbes entgegengesetzt wurden. Und diese Frage, welche sich zugleich durch ihre Neuheit und Schwierigkeit dem Forschungsgeiste von Denkern empfahl, ist es auch vorzüglich, welche die neueren Systeme der Moral von einander auszeichnet."

"Es war die Meinung von Dr. Cudworth, und von Dr. Clarke, daß alle moralische Unterschiede von der Fähigkeit des Geistes wahrgenommen werden, welche Wahrheit und Irthum unterscheidet. Eine Hauptabsicht des Dr. Hutcheson war, dieß System zu widerlegen, und im Gegensatze desselben zu zeigen, daß die Wörter Recht, und Unrecht gewisse angenehme, und unangenehme Beschaffenheiten menschlicher Handlungen anzeigen, deren Wahrnehmung nicht der Vernunft, sondern dem Gefühl, oder Empfindungs-Vermögen zukommt. Er gab dem Vermögen, das uns fähig macht,

bey

bey dem Anblick der Tugend, oder des Lasters Vergnügen, oder Mißvergnügen zu empfinden, den Nahmen des moralischen Sinns. Hume, und Smith nahmen übrigens die Räsonnements von Hutcheson über diesen Gegenstand an: nur wichen sie in einem wichtigen Puncte von demselben ab. Dr. Hutcheson setzte voraus, daß der moralische Sinn ein einfaches Princip unserer Natur sey, wovon man weiter keinen Grund angeben könne. Die beiden andern Philosophen hingegen bemühten sich, den moralischen Sinn in noch allgemeinere Principien aufzulösen. Doch waren wiederum auch ihre Systeme über den moralischen Sinn sehr von einander abweichend. Nach Hume sind alle Eigenschaften, welche wir tugendhaft nennen, entweder uns selbst, oder Andern nützlich; und das Vergnügen, was sie uns verschaffen, ist das Vergnügen ihrer Nützlichkeit. Smith verwarf Hume's Theorie nicht ganz, trug aber zugleich eine eigene vor, die mehr umfassend war: eine Theorie, mit welcher er glaubte, daß die berühmtesten von allen seinen Vorgängern erfundenen Systeme zum Theil zusammenstimmten, und aus deren freylich nicht allseitigen Betrachtungen er überzeugt war, daß sie alle ausgeflossen seyen."

Wenn wir nach den mitgetheilten Winken des oben angeführten Schriftstellers die Werke von Hutcheson, Smith, Hume, und Ferguson prüfen; so bemerken wir allerdings, daß diese Männer sich mit den beiden Hauptfragen über die moralischen Kräfte des Menschen, und über das Wesen der menschlichen Tugend vorzüglich beschäfftigt: daß sie aber zugleich die wichtigen Fragen von der Natur und Bestimmung des Menschen trefflich untersucht, und in alle diese Untersuchungen die wesentlichsten Lehren der Tugend eingemischt haben: und zwar Smith mehr, als Hutcheson, und Hume, und Ferguson mehr, als Smith.

Ferguson

Ferguson trug die praktische Moral im vierten Abschnitt des zweyten Bandes [22]) als eine allgemeine Tugendlehre vor, in welcher er die Würdigkeit, Nützlichkeit, und Liebenswürdigkeit nicht nur der Cardinal-Tugenden, sondern auch aller andern denselben untergeordneten Tugenden schilderte, und dadurch am kräftigsten zur Tugend zu ermuntern, und vom Laster abzuschrecken glaubte.

Die Alten legten im Allgemeinen der Erfahrung in ethischen Untersuchungen nicht den Werth bey, welchen die Neueren derselben zugestanden; und doch nahmen Jene mehr den Weg der Erfahrung, als diese, weil sie die Hauptfrage der Lebenswissenschaft anders faßten, als die Neuern sie ausdrückten. Die Alten fragten nämlich: was ist das höchste Gut, welche ist die letzte Bestimmung des Menschen? Alle ohne Ausnahme sagten, daß von der Beantwortung dieser Frage der eigenthümliche Charakter eines jeden Systems der Ethik abhange, und daß man zu der Beantwortung dieser Frage nicht anders, als durch die Untersuchung der menschlichen Natur gelangen könne, weil man nothwendig die Gliedmaaßen, Kräfte und Sinne des menschlichen Cörpers, die Fähigkeiten des menschlichen Geistes, und die Anlagen des menschlichen Herzens kennen müsse, bevor man zu entscheiden im Stande sey, wozu die Natur ein solches Wesen, dergleichen der Mensch ist, bestimmt habe. Die Neueren hingegen fragten, und fragen noch jetzt: welches ist das erste Gesetz der Natur, oder der erste Grundsatz, aus welchem alle Pflichten des Menschen gegen Gott, gegen seinen Nächsten, und gegen sich selbst können abgeleitet werden? Bey der Beantwortung dieser Frage fing man zuerst mit irgend einem allgemeinen Satze, als einem unumstößlichen Axiom an. Nun geschah

22) P. 215–407.

geschah es nicht selten, daß die seynsollenden Axiomen nicht so allgemeingültig, oder richtig waren, als wofür sie von ihren Verfassern ausgegeben wurden. Wenn aber auch ihre Richtigkeit vertheidigt werden konnte, so begegnete es sehr häufig, daß die ersten Grundsätze so allgemein, und unanwendbar, d. h. daß solche Klüfte zwischen dem ersten Grundsatze, und der Anwendung desselben in einzelnen Fällen befestigt waren, die entweder gar nicht, oder nur mit Hülfe anderer weniger allgemeinen Prinzipien übersprungen werden konnten.[23]) Am allerhäufigsten endlich trat der Fall ein, daß die ersten Grundsätze des Rechtverhaltens, welche man niederlegte, nicht neu waren, sondern nur neu schienen, und bloß etwas abgeänderte Formeln längst bekannter Wahrheiten enthielten. Damit man aber nicht durch die neuen Masken auf die alten Wahrheiten hindurch blicken möchte; so gaben sich die Verfertiger der Masken alle ersinnliche Mühe, die am meisten herrschenden, oder den ihrigen am meisten verwandten Axiomen durch die Andichtungen falscher Absichten und Folgen so zu verunstalten, daß schwache Augen sich mit Abscheu wegwandten, und mit desto innigerem Vergnügen an den neuen Masken hängen blieben. — Wenn die Erfinder erster Grundsätze des Rechtverhaltens sich auch durch alle angezeigte Gefahren glücklich durchkämpften; so waren sie doch lange noch nicht am Ziele, sondern es stießen ihnen bey den nächsten Schritten, welche sie thaten, eben so große, oder größere

23) Die ersten Grundsätze, folge der Natur: folge der Vernunft: sey in allen Stücken wahr: handle den ewigen Verhältnissen der Dinge gemäß, und manche Andere sind so allgemein und unbestimmt, daß sie dem Handelnden in unzähligen Fällen unentschieden lassen, oder auch auf entgegengesetzte Fälle, bey entgegengesetzten Handlungen angewendet werden können.

größere Schwierigkeiten auf, als welche sie überwunden hatten. Sie musten nämlich auf der synthetischen Bahn fortfahren, und auf eben die Art eine Menge von Definitionen bilden, auf welche sie einen ersten Grundsatz angenommen hatten. Wer gleich von einem ersten Grundsatz ausgeht, der kann nicht umhin, die Begriffe von Gesetz, Gesetz der Natur, Grundgesetzen und abgeleiteten Gesetzen allgemeinen und besondern Gesetzen, von Recht und Pflicht, von Verbindlichkeit und Sanction, von Verdienst und Schuld, von Strafe und Belohnung, von Sittlichkeit, und Nicht-Sittlichkeit, u. s. w. zu erklären; und wie zu erklären? ohne die gehörige Vorbereitung, oder ohne die sorgfältige Prüfung aller der Erscheinungen, welche die Menschen auf jene Begriffe hinführten. Gemeiniglich wurden die Bestimmungen jener schweren, und abgezogenen Begriffe eben so willkührlich gegeben, als der erste Grundsatz des Rechtverhaltens angenommen worden war. Der letzte große Nachtheil des Ganges der Untersuchungen der neueren Ethiker war dieser, daß er die Eintheilung der Pflichten gegen Gott, gegen Andere, und gegen uns selbst, und mit dieser Eintheilung die Verwandlung der ganzen Lebens-Wissenschaft in trockne, oder unbestimmte, und unanwendbare Pflichtgebote begünstigte. Die erwähnte Eintheilung der Pflichten, welche zu den merkwürdigsten Unterscheidungs-Zeichen der Ethik der neuren Zeit gehört, war den Griechen und Römern gar nicht unbekannt. Wie oft findet man von den ältesten Denkmählern Griechischer Lebensweisheit an bis auf die Schriften der spätesten Stoiker herab, Betrachtungen darüber, was der Mensch den Göttern, was er seinen Brüdern, was er sich selbst, ja was er den unvernünftigen Thieren schuldig sey. Allein die Alten gründeten auf diese Eintheilung nicht alle Vorschriften des Rechtverhaltens, und ihre Ethik bestand nicht aus lau-

ter Geboten dessen, was man thun, oder Verboten dessen, was man nicht thun solle. Die Eintheilung der Pflichten ist, wie das unaufhörliche Gebieten und Verbieten aus dem Dekalog der Juden zuerst in die christliche Sittenlehre, und aus dieser in die Ethik der Philosophen unter den christlichen Völkern gekommen. Es ist noch nicht Zeit, von der Unnützlichkeit oder gar von dem Schaden zu reden, den die neuere Lebenswissenschaft durch die ewigen Gebote und Verbote gelitten hat. Ich erinnere hier nur an eine sehr richtige Bemerkung von Garve, welcher der Königsbergische Weltweise seinen Beyfall nicht versagen konnte, daß es zu den durch den Vortrag der Religion veranlaßten Verirrungen gehöre: besondere Pflichten gegen Gott anzunehmen, und diesen Pflichten den höchsten Rang anzuweisen. 24) Wenn also gleich die Aussprüche der Alten über das höchste Gut im Grunde eben das enthalten, was die ersten Grundsätze der Ethik der Neuern in sich schließen; so ist doch unter beiden der große Unterschied, daß die Einen zu der Erfahrung hin, und die Andern von der Erfahrung abführen. Die größten Englischen Ethiker, Shaftsbury, Hutcheson, Hume, Smith, und Ferguson trachteten mehr darnach, die Bestimmung des Menschen, als den ersten Grundsatz der Moral zu finden. Wenn diese Weltweisen auch über die Bestimmung des Menschen nichts gesagt haben, was nicht schon die Alten gelehrt hatten; so gebührt ihnen wenigstens der Ruhm, daß sie die menschliche Natur noch genauer und richtiger, als die Alten erforschten. Ein noch größeres Verdienst ist dieses, daß sie das Verhältniß der Religion zur Sittenlehre, oder den Einfluß ächter Frömmigkeit auf die Stärkung der menschlichen Tugend, auf die Vermehrung, Erhöhung, und Veredelung der menschlichen Freuden, und auf die Verminde-

rung

24) II. 70. Bemerkungen über den Cicero.

rung der menschlichen Leiden viel gründlicher und eindringender dargethan haben, als man von den Alten, und selbst vom Antonin, und Epiktet sagen kann.

In der Schätzung der verschiedenen Arten von Gütern, und Uebeln, von Vergnügungen und Schmerzen sind die grösten neueren Ethiker viel gemäßigter, und richtiger, als die Alten.[25]) Keiner der berühmten neueren Tugendlehrer erklärte das Vergnügtn, selbst nicht das sinnliche Vergnügen, für eine Fiendinn der Tugend. Keiner behauptete, wenigstens nicht standhaft, daß das sinnliche Vergnügen der Natur des Menschen nicht gemäß, oder daß das Vergnügen zwar eine Frucht, aber nicht eine Belohnung der Tugend sey. Keiner ertheilte den Freuden der Beschauung den Vorzug vor allen übrigen Freuden der Menschen. Keiner sagte, daß die Tugend den Menschen allein glücklich mache, und daß der Weise stets glücklich, selbst auf der Folterbank, und in Priamischen Unfällen glücklich sey. Alle ohne Ausnahme lehrten mit Recht, daß unter allen Gütern die Tugend, unter allen Vergnügungen die sympathetischen, und sittlichen Freuden die Ersten seyen: daß der Verlust der Tugend, und des unbefleckten Gewissens durch keine Reitze der Sinnlichkeit, und keine Güter des Glücks ersetzt werden könne: daß hoher Stand und Geburt, glänzende Ehrenstellen, ungewöhnliche Reichthümer, Macht, und Ansehen, Pracht von Tafeln, Equipagen, und Möblen, zahlreiches Gefolge oder Gesinde, rauschende Vergnügungen keinen so großen Einfluß auf die wahre Glückseligkeit der Menschen haben, als man sich einbilde: daß die Glückseligkeit der Menschen viel mehr

Z 2 von

25) Ich unterscheide die neuere Ethik von der neuesten, und allerneuesten. Unter der neuesten verstehe ich die Ethik des Herrn Kant: unter der allerneusten, die höchste Uebertreibung derselben.

von der Bildung, oder dem Zustande ihres Geistes und Herzens, als ihren äusseren Lagen abhange. Bey allen diesen heilsamen Wahrheiten scheinen mir die berühmtesten Ethiker unsers Jahrhunderts, Shaftsbury, Hutcheson, Smith, und Ferguson etwas von der Freuden- und Glücksschen der Alten geerbt, und die Vorzüge des Cörpers, die Vergnügungen der Sinne, und die Güter des Glücks zu tief herabgesetzt zu haben. Es ist gefährlich, der Sinnlichkeit, den herrschenden selbstsüchtigen Neigungen, und den gemeinen Vorurtheilen der Menschen zu schmeicheln. Es ist aber gewiß auch nicht gut, wenn man die Einrichtung der menschlichen Natur vergißt, und in Reden oder Schriften den Vorzügen des Cörpers, den Vergnügungen der Sinne, und den Vortheilen des Glücks einen geringern Werth beylegt, als man aus der ganzen Handlungsart weiser und vernünftiger Menschen schließen muß, daß sie denselben im wirklichen Leben beylegen. Die Natur sträubt sich, wenn man von derselben unnöthige Casteyungen verlangt. Der Tugendlehrer, welcher Mäßigung im Genuß, und Beherrschung der Leidenschaften empfiehlt, und der weise Staatsmann, der Consumtion, Bevölkerung, Betriebsamkeit von Handwerkern, Fabrikanten, Künstlern und Kaufleuten, Ehr- und Ruhmbegier in Kriegern, Gelehrten, und Geschäfftsmännern aus allen Kräften zu befördern sucht, müssen nie mit einander in Widerspruch gerathen.

In den Untersuchungen über die Tugend haben die neuern Ethiker sich vor Einer Verirrung der Alten gehütet: vor der Ueberschätzung der so genannten verständlichen Tugenden. Sie sind dagegen auf einen andern Abweg gerathen, indem sie im Durchschnitt den Einfluß der angebornen, und erworbenen Vorzüge des Geistes auf die sittliche Tugend nicht in dem Umfange anerkannt haben, in welchem man ihn nach den tiefsten Forschun-

Forschungen der menschlichen Natur annehmen muß. Ueberhaupt sind die Untersuchungen der Neuern über Tugenden und Laster weder vollständiger, noch richtiger, als die der Alten. Die Erklärungen der Tugend im Allgemeinen, und der einzelnen Tugenden in's Besondere sind noch eben so verschieden, und die Rangordnung der Tugenden eben so streitig, als sie im Alterthume waren. Auch sind die wichtigsten Fragen noch eben so unentschieden, als vormahls; die Fragen: soll man alle Vollkommenheiten des Menschen, die angebornen, wie die erworbenen, Tugenden nennen? oder nur die Vollkommenheiten der Seele? oder nur die des Herzens? oder nur die erworbenen sittlichen Tugenden? Wie können wir es bestimmen, was in Tugenden angeboren, oder erworben ist? Die Neuern sind viel mehr, als die Alten, geneigt, allen nicht erworbenen Vorzügen den Nahmen von Tugenden abzustreiten, und hingegen alle angebornen Gebrechen, selbst die unvorsetzlichsten, oder unwillkührlichsten Schwachheiten mit dem Nahmen von Lastern zu brandmarken.

Die Ethiker der Alten erforschten den Ursprung, den Fortgang, und die Verwandschaft der menschlichen Leidenschaften, so wie ihre Schäden, und alle Verwahrungs- und Heilmittel gegen diese Krankheiten der Seele mit einer solchen Sorgfalt, daß, wenn die Arbeiten der Griechischen und Römischen Weltweisen über diesen Gegenstand unverstümmelt zu uns gekommen wären, wir fast gewiß den Ausspruch thun müßten: daß diese Untersuchungen über die menschlichen Gemüthsbewegungen den Vorzug vor den ähnlichen Untersuchungen der systematischen Ethiker der neuern Zeit verdienten. Desto mehr Belehrung findet man über die Natur, und das Spiel der Leidenschaften in den Werken der neuern nicht systematischen Ethiker, besonders aber in den Werken der

größten

grössten Geschichtschreiber, und anderer historischen Schriftsteller der neuern Zeit, die von dieser Seite die Historiker der Alten, den **Tacitus** und **Plutarch** ausgenommen, eben so sehr übertreffen, als vielleicht die Untersuchungen der neuern Ethiker über Leidenschaften von denen der Alten übertroffen wurden.

Ich beschliesse diesen Abschnitt mit einigen Bemerkungen so wohl über die Aehnlichkeit, als die Verschiedenheit der Methoden der älteren und neueren Ethiker. Die älteste und allgemeinste Methode der Alten, Lehrsätze, oder Fragen aus der Ethik in schönen, sorgfältig ausgearbeiteten Reden abzuhandeln, hat sich aus den Schulen der neueren Weltweisen, wenigstens der Deutschen Weltweisen gänzlich verloren; und ist dagegen von den öffentlichen Volkslehrern angenommen worden: unter welchen die grösten Muster gewiß unendlich mehr Gutes gestiftet haben, und noch stiften, als alle moralische Schönredner der Griechen und Römer, weil diese mehr ergötzen, oder Redner bilden, oder sich bewundern machen, als belehren und bessern wollten. Auch die Sokratische Lehrart ist in der neuern Zeit nie genau und vollständig nachgeahmt worden. Mehr oder weniger glückliche Nachbilder derselben trifft man jetzt vorzüglich in dem Religions-Unterricht von Kindern an; über welchen ich mich hier eben so wenig, als über geistliche Beredtsamkeit ausbreiten kann. Die esoterische, oder dogmatische und paränetische Methoden sind die einzigen, welche die neueren Weltweisen mit den Alten gemein haben. Selbst in diesen Methoden stimmen die neueren Ethiker weder unter einander, noch mit den Alten überein. Die Brittischen Weltweisen schränkten sich fast ganz auf das ein, was die Alten esoterische, oder dogmatische Ethik nannten. Die Deutschen Philosophen tragen die Wissenschaft des Lebens als eine Lehre von den Pflichten gegen sich selbst, gegen Andere, und

gegen

gegen Gott vor. Ihre Moral erhielt daher die Form eines Gesetzbuchs, das lauter Gebote und Verbote, und unter diesen so bestimmte, oder besondere Vorschriften enthielt, dergleichen die Alten in ihrer parânetischen Ethik ertheilten. Man unterschied die gemeine, oder gewöhnliche Moral von der Casuistik, und untersuchte in der letztern seltene, oder schwere und zweydeutige, oder gar erdichtete Fälle, besonders Collisionen, wo mehrere Pflichten mit einander streiten, oder zu streiten scheinen, und es daher ungewiß ist, welche Art zu handeln die beste oder am meisten wählenswerth sey. — Man erlaube mir, daß ich Smiths Gedanken über die Methode der Neueren, wie vorher über die Lehrart der Alten anführe.

"Die zweyte Classe von Moralisten [26]), zu welchen man alle Casuisten der mittleren, und späteren Zeiten, ferner alle Lehrer des Naturrechtes in dem gegenwärtigen, und vergangenen Jahrhundert rechnen kann, begnügen sich nicht damit, im Allgemeinen die Handlungsweise zu bestimmen, welche sie uns empfehlen möchten, sondern sie bemühen sich, ganz genaue und bestimmte Vorschriften für jeden Umstand unsers Betragens zu geben. Da die Gerechtigkeit die einzige Tugend ist, für welche man eigentlich solche genaue Gesetze ertheilen kann; so ist es diese Tugend auch vorzüglich, womit sich die beiden Classen von Schriftstellern vorzüglich beschäfftigt haben. Doch behandeln sie dieselben auf eine verschiedene Weise."

"Die Schriftsteller über das Naturrecht untersuchen allein, in wie fern die Person, welcher man verpflichtet ist, sich berechtigt halten kann, etwas mit Gewalt zu erzwingen: in wie fern ein unpartheyischer Zuschauer den Gebrauch der Gewalt billigen, oder wozu ein Richter, welchem man den Fall vorgelegt hat, und der

26) II. 250. Theory of mor. Sentim.

Recht und Gerechtigkeit handhaben will, die andere Person anhalten kann. Die Casuisten hingegen untersuchen nicht so wohl, was man mit Gewalt erzwingen kann, als wozu die verpflichtete Person nach den heiligsten Gesetzen der Gerechtigkeit, und aus gewissenhafter Furcht, seinem Nebenmenschen Unrecht zu thun, oder seinen eigenen Charakter zu verletzen, sich verbunden halten muß. Die Absicht des Naturrechtes ist, Regeln für Richter und Schiedsrichter vorzuschreiben. Der Zweck der Casuistik hingegen besteht darin, Vorschriften für das Betragen eines rechtschaffenen Mannes zu geben. Durch die genaueste Beobachtung aller Gesetze des Naturrechts erlangen wir weiter nichts, als Freyheit von äußeren Strafen. Wenn wir hingegen die Vorschriften der Casuistik erfüllen, vorausgesetzt, daß sie so beschaffen sind, als sie seyn sollen; so können wir durch unser streng gewissenhaftes Betragen auf großen verdienten Beyfall gerechte Ansprüche machen.

"Es geschieht sehr häufig, daß ein rechtschaffener Mann wegen eines heiligen Gehorsams gegen die allgemeinen Gesetze der Gerechtigkeit sich selbst verbunden glaubt, manche Dinge zu thun, welche man nicht ohne die gröste Ungerechtigkeit mit Gewalt von ihm erzwingen, oder kein gerechter Richter ihm mit Gewalt auflegen könnte. Ein Straßenräuber zum Beyspiel, verpflichtet einen Reisenden durch Furcht vor dem Tode, ihm eine gewisse Summe Geldes zu versprechen. Es ist eine sehr bestrittene, und noch immer streitige Frage: ob ein Versprechen, das auf diese Art durch ungerechte Gewalt erzwungen worden, verbindlich sey? Wenn wir diese Frage als eine Rechtsfrage betrachten, so ist sie bald entschieden: denn es wäre höchst ungereimt, zu glauben, das der Straßenräuber ein Recht besitze, den Andern mit Gewalt zur Erfüllung seines Versprechens anzuhalten. — Die Entscheidung derselbigen

Frage

Frage ist nicht so leicht, wenn man sie als eine politische Frage ansieht. . . . . Dieser Fall zeigt die Verschiedenheit des natürlichen Rechts, und der Casuistik selbst alsdann, wenn beide die Verpflichtungen allgemeiner Gesetze der Gerechtigkeit untersuchen."

"Die Casuistik schränkt sich aber nicht bloß auf die Betrachtung dessen ein, was eine gewissenhafte Rücksicht auf die allgemeinen Gesetze der Gerechtigkeit von uns verlangt. Sie umfaßt auch manche andere Theile christlicher und sittlicher Pflichten. Die vornehmste Veranlassung zur Cultur dieser Wissenschaft lag allem Ansehen nach in der Ohrenbeichte, welche der Römische Aberglaube in den Zeiten der Finsterniß einführte. Vermöge dieser Einrichtung musten die geheimsten Handlungen, und selbst die geheimsten Gedanken von Personen, die von der Reinheit der Vorschriften des Christenthums abzuweichen schienen, dem Beichtvater geoffenbart werden. Der Beichtvater sagte den Sündern, in wie fern sie ihre Pflichten verletzt hätten, und welche Buße sie thun müsten, bevor er sie im Nahmen der beleidigten Gottheit frey sprechen könne."

"Die Uebertretungen moralischer Pflichten, die vor das Tribunal des Beichtvaters gehörten, und deren Untersuchung den Casuisten oblag, waren vorzüglich von dreyerley Art. Zuerst Uebertretungen der Gesetze der Gerechtigkeit. Diese Gesetze sind alle bestimmt, und die Verletzung derselben ist daher gewöhnlich mit dem Gefühl begleitet, göttliche und menschliche Strafen zu verdienen, so wie mit der Furcht, die einen und die anderen leiden zu müssen. Die beiden andern Arten von Uebertretungen waren Verletzungen der Gesetze der Keuschheit . . . und der Wahrhaftigkeit."

"Die vornehmsten Gegenstände der Werke der Casuisten waren daher die gewissenhafte Beobachtung der Gesetze der Gerechtigkeit, in wie fern wir das Leben, und

Eigenthum unsrer Nebenmenschen schonen müssen: die Pflichten der Wiedererstattung: die Gesetze der Keuschheit, und Bescheidenheit, und worin, wie es in der Sprache der Casuisten hieß, die Sünden des Fleisches beständen: die Gesetze der Wahrhaftigkeit, und die Erfüllung von Eiden, Versprechungen, und Contracten aller Art."

"Man kann im Allgemeinen von den Schriften der Casuisten sagen, daß sie ohne Nutzen versuchten, durch genaue Vorschriften Etwas zu bestimmen, worüber nur das Gefühl, oder die Empfindung des Menschen entscheiden kann. Wie ist es möglich, durch Vorschriften genau den Punct zu bestimmen, wo in jedem Fall ein zartes Gefühl von Recht anfängt, in eine eitle und schwache Gewissenhaftigkeit überzugehen? wo Heimlichkeit und Zurückhaltung in Verstellung ausartet? Wie weit man eine angenehme Ironie treiben könne, und wo sie sich in verabscheuungswürdige Lüge verwandelt? welches der höchste schickliche Grad von Freyheit und Ungezwungenheit sey, und wo sie zuerst beginne, den Nahmen von unbesonnener Zügellosigkeit zu verdienen? In allen diesen Stücken ist das, was in einem Falle gut ist, schwerlich in einem andern Falle gleichfalls gut, und die Schicklichkeit und Nützlichkeit des Betragens ändert sich mit der kleinsten Verschiedenheit der Lage ab. Casuistische Bücher sind daher im Ganzen eben so unnütz, als sie langweilig sind. Wenn man ihre Entscheidungen auch als richtig annimmt, so können sie doch demjenigen, der sie zu Rathe zieht, nur von geringem Nutzen seyn; denn so groß die Zahl der von ihnen gesammelten Fälle auch ist, so ist die Zahl der wirklichen Fälle doch noch viel größer; und es ist ein seltener Zufall, wenn sich unter den entschiedenen Fällen Einer findet, der mit einem gegenwärtigen Fall genau übereinstimmend ist. Einer,

der

der seine Pflicht genau, und ernstlich erfüllen will, muß sehr schwach seyn, wenn er glaubt, daß er casuistische Werke beträchtlich nutzen könne; und Andere, die sich um ihre Pflichten wenig bekümmern, werden durch den Vortrag casuistischer Schriften schwerlich zu einer größern Aufmerksamkeit erweckt werden. Keine dieser Schriften begeistert uns zu edlen und großmüthigen Handlungen. Keine stimmt uns zu sanften, und menschlichen Gesinnungen. Im Gegentheil haben viele derselben die Richtung, uns daran zu gewöhnen, daß wir mit unserm Gewissen rechten, und uns durch tausend Spitzfindigkeiten unsern wesentlichsten Pflichten entziehen. Die eitle Genauigkeit, welche die Casuisten in Gegenstände bringen, die dergleichen nicht fähig sind, verleitet sie nothwendig in gefährliche Irthümer, und macht ihre Werke zugleich trocken und ekelhaft, indem sie voll von abstracten, und metaphysischen Distinctionen sind, aber nie die Empfindungen erwecken, in deren Erweckung der vornehmste Nutzen moralischer Schriften besteht."

"Die beiden nützlichen Theile der praktischen Philosophie sind daher die Ethik und das Naturrecht. Die Casuistik hingegen muß gänzlich verworfen werden. Die Sittenlehrer der Alten urtheilten viel richtiger, da sie dieselbigen Gegenstände nicht mit der Genauigkeit der neueren Casuisten behandelten, sondern sich damit begnügten, im Allgemeinen die Empfindung zu beschreiben, worauf sich Gerechtigkeit, Bescheidenheit, und Wahrhaftigkeit gründen, und zugleich die Handlungsart anzugeben, wozu uns die Tugenden der Regel nach antreiben würden."

"Doch scheinen auch unter den Weltweisen des Alterthums Einige, Versuche gemacht zu haben, die den Lehren der neueren Casuisten ähnlich sind. Man findet etwas dergleichen in Cicero's drittem Buche von den Pflichten, wo er sich gleich einem Casuisten bemüht, Regeln des Betra-

gens

gens in manchen bedenklichen Fällen zu geben, in denen es schwer ist, zu bestimmen, wo der Punkt der Schicklichkeit liegt. Es erhellt aus mehreren Stellen desselbigen Buchs, daß schon mehrere andere Weltweise vor ihm ähnliche Versuche gemacht hatten. Weder diese Philosophen aber, noch auch Cicero scheinen die Absicht gehabt zu haben, ein vollständiges System dieser Art zu liefern, sondern bloß zu zeigen, wie Lagen kommen können, wo es zweyfelhaft ist, ob die höchste Schicklichkeit des Betragens darin bestehe, daß man die gewöhnlichen Pflichtgebote beobachte, oder von denselben abweiche. 27)

27) Ferguson verstand unter Casuistry die ganze Lehre von den unvollkommnen Pflichten, welche man nicht mit Gewalt erzwingen kann. II. 177. the second; casuistry, or that part of moral science, which relates to action, and the characteristics of a happy life.

Sieben-

Siebenter Abschnitt.

Vorschläge und fromme Wünsche über die Gränzen, oder den Inhalt der Ethik: über die Art, diese Wissenschaft mit dem grösten Nutzen vorzutragen: endlich über die Beschaffenheit ihrer Lehrer und Jünger.

Wenn man ohne eitle Neuerungssucht, und in der ernstlichen Absicht, sich selbst, oder Andern, Zeit und Mühe zu ersparen, die streitigen Gränzen einer Wissenschaft bestimmen will; so ist es nicht genug, die Definitionen, welche andere von einer solchen Wissenschaft gegeben haben, anzuführen, und zu prüfen, oder die schon vorhandenen Definitionen mit einer neuen Erklärung zu vermehren. Nichts ist leichter, als sich die Miene zu geben, daß man alle bisherige Definitionen eines Begriffs widerlegt habe, und dieses auch andere, die im Denken wenig geübt sind, glauben zu machen. Dazu braucht man wenig Kopf, noch weniger Kenntnisse, und viel Dreistigkeit, oder Unverschämtheit. Eben die Unmündigen, welche sich durch die empörendste Arroganz eher blenden, als durch die stärksten Gründe gewinnen lassen, sind auch am meisten geneigt, eine neue Definition für desto besser zu halten, je fremder, oder seltsamer sie klingt. Sie sind in den Gaukler-Künsten der Gelehrten noch unerfahren, und wissen nicht, daß eine neue Definition sehr oft nicht einmahl die Meinung ihres Urhebers, sondern bloß diejenige Meinung ausdrückt, welche ein eitler und stolzer Mann seinen Lesern

aufheften

anheften will, um von ihnen für ein erfinderisches Genie, für einen großen, und originalen Denker gehalten zu werden.

Wer die Gränzen einer Wissenschaft nicht zur Erregung, oder Vervielfältigung, sondern zur Beylegung von Streitigkeiten fixiren will; der kann meinem Urtheile nach keinen sicherern Weg einschlagen, als diesen: daß er sorgfältig Acht gibt, welche Untersuchungen alle berühmte Lehrer zu einer solchen Wissenschaft gerechnet, oder davon abgesondert: in wie fern die Neueren die von den Alten abgesteckten Gränzen erweitert, oder eingeschränkt, und aus welchen Gründen sie dieses gethan haben: in wie fern endlich Alle, oder die berühmtesten Neuern über die vorgenommenen Abänderungen einig, oder nicht einig sind. Wenn über die Hauptstücke, welche eine Wissenschaft enthalten, oder nicht enthalten soll, kein Streit mehr obwaltet; so kann man allenfalls die Definition einer solchen Wissenschaft dahin gestellt seyn lassen, oder auch die Wissenschaft als den Inbegriff einer bestimmten Reihe von wissenschaftlichen Untersuchungen erklären. Es könnte sehr leicht geschehen, daß Jemand von einer Wissenschaft eine unrichtige Definition gäbe, und dennoch den Inhalt derselben richtig bestimmte. Die Erklärungen der Ethik, wie der meisten übrigen Wissenschaften, sind fast ohne Ausnahme zu enge, oder zu weitläufig. Der letztere Fall ist viel häufiger, als der erstere. Einigen Definitionen kann man sogar den Vorwurf machen, daß sie auf der einen Seite zu enge, und wiederum von andern Seiten zu weitläufig sind [1])

Ohne

1) Diesen doppelten Vorwurf verdient nahmentlich die gewöhnliche Definition der Ethik, nach welcher man sie als eine Wissenschaft, oder Lehre der nicht vollkommnen, oder der so genannten Gewissens-pflichten erklärt. Eine jede gute Ethik muß nothwendig mehr, als

Ohne mich also mit der Bildung, und Vertheidigung einer neuen Definition der Ethik abzuquälen, untersuche ich zuerst: welche Massen von Kenntnissen die Alten so wohl, als die Neueren, oder wenigstens die letzteren, durch eine allgemeine Uebereinkunft von der Ethik getrennt — und

als eine Aufzählung von Pflichten enthalten, zu welchen ich nicht gezwungen werden kann; und die beste Ethik enthält tausend und aber tausend Pflichten nicht, welche der vir bonus oder honestus dennoch ausübt. — Daß die meisten Definitionen der Moral zu weitläuftig sind, will ich nur mit einigen Beyspielen beweisen. La Morale, heißt es in der Morale universelle I. p. 1. est la science des rapports, qui subsistent entre les hommes, et des devoirs, qui découlent de ces rapports. Ou, si l'on veut, la Morale est la connoissance de ce, que doivent nécessairement faire ou éviter des êtres intelligents, et raisonnables, qui veulent se conserver et vivre heureux en société. Hutcheson I. 1. sagt: The intention of moral philosophy is to direct men to that course of action which tends most effectually to promote their greatest happiness and perfection; as far as it can be done by observations and conclusions discoverable from the constitution of nature, without any aids of supernatural revelation; these maxims, or rules of conduct are therefore reputed as laws of nature, and the system or collection of them is called the law of nature. Man sehe ferner Ferguson I. 113. 119. 160. 161. 162. II. 177. 181. 182. Garve stimmte mit den Weltweisen der Alten, wie der Britten überein, wenn er sagte: I. 73. "Das Werk der Moral ist es eigentlich, den allgemeinen Entwurf von menschlicher Vollkommenheit, welchen die Natur in uns allen, obgleich nicht gleich deutlich, angelegt hat, völlig auszuzeichnen: so weit es möglich ist, die Winke dieser Meisterinn zu verstehen." — Und doch ist auch diese Erklärung zu unbestimmt, und vielumfassend.

und dann, welche Materien Beyde, oder wenigstens die Neueren zu der Ethik gerechnet haben.

Schon die Alten sonderten die Staats-Wissenschaft, und die Haushaltungskunst von der eigentlichen Ethik ab; und darin stimmten ihnen die berühmtesten Neueren bey. Die Neueren schieden theils von der Ethik, und theils von der Politik der Alten, das Natur-Recht, das allgemeine Staatsrecht, und das Völkerrecht ab; und auch diese neuen Scheidungen erhielten einen allgemeinen Beyfall. Es wäre daher zweckwidrig, wenn man alle diese mit allgemeiner Zustimmung vorgenommenen Theilungen von Gebieten wiederum verwirren, und Gegenstände, welche in andern Wissenschaften abgehandelt werden, willkührlich und eigenmächtig in die Ethik zurückziehen wollte. Noch innerhalb des Zeitraums, auf welchen ich mich absichtlich einschränke, trug ein berühmter Weltweiser die allgemeine Klugheitslehre nicht so wohl, als einen Abschnitt der Ethik, sondern als eine besondere, von der Ethik verschiedene Wissenschaft vor. Diese Absonderung wurde von gültigen Richtern nicht gebilligt. Man muß die Begriffe von Tugend und Pflicht so willkührlich-sonderbar erklären, als man in den neusten Zeiten gethan hat, um zu läugnen, daß das, was die Klugheit gebietet, Pflicht sey: daß die Klugheit zu den menschlichen Tugenden gehöre: und daß sie die Vollkommenheit und Glückseligkeit nicht bloß ihrer Besitzer, sondern auch der Nebenmenschen befördere.

Man war, und ist über keine der erwähnten Absonderungen, und Theilungen so einverstanden, als man es darüber war und noch ist, daß die Sittenlehre, oder Wissenschaft des Lebens auf eine genaue und richtige Kenntniß der menschlichen Natur gegründet werden müsse. Diese Kenntniß des Menschen, in so fern er ein empfindendes, denkendes, und freyhandelndes Wesen ist, umfaßt vollständige, wenn auch nicht, gleich

gleich ausführliche Untersuchungen über das Empfindungsvermögen des Menschen, also über die äußeren Sinne, und den innern Sinn: über die Gefühle des Schönen: über sympathetische und sittliche Gefühle: über die Gefühle des Ehrbaren und Schicklichen, der Ehre und des Lächerlichen: ferner Untersuchungen über die Denkkräfte des Menschen: über den Willen: über Triebe, Neigungen, und Leidenschaften: über Temperamente: über die physischen, und moralischen Ursachen, welche auf den Menschen wirken, und endlich über die Kunst der Selbst- und der Menschen-Kenntniß.

Man wendet mir vielleicht ein, daß Mehrere der genannten Untersuchungen, z. B. über die äußeren Sinne, und den innern Sinn, oder über die Denkkräfte in andern Wissenschaften auf das Umständlichste vorgetragen werden. Ich gebe dieses zu, und behaupte doch, daß das Wesentliche über die äußeren, und den innern Sinn, so wie über die Denkkräfte in jeder guten Ethik nicht übergangen werden dürfe, weil sonst in allen übrigen Untersuchungen über die menschliche Natur, und selbst über die Bestimmung des Menschen, über die Beherrschung der Leidenschaften u. s. w. Dunkelheiten und Lücken entstehen müssen. Ein vollständiger Grundriß der menschlichen Natur ist auch alsdann nothwendig, wenn der Lehrer, welcher die Ethik vorträgt, die Natur der Sinne und Kräfte des Menschen in einem Theile der theoretischen Philosophie weitläuftig abhandeln sollte. Man kann nicht voraussetzen, daß alle diejenigen, welche die Vorlesungen über die Ethik hören, schon diejenigen Vorlesungen gehört haben, in welchen gewisse der Ethik unentbehrliche Grund- oder Vorkenntnisse umständlich auseinander gesetzt werden.

Wenn man die Natur des Menschen vollständig untersucht hat, sagten alle Weltweisen des Alterthums, und

die meisten und grösten Weltweisen der neuern Zeit stimmten ihnen bey, so ist es nicht mehr so schwer, aber auch bloß alsdann möglich, die wichtige Frage zu entscheiden: was ist das höchste Gut, oder die Bestimmung des Menschen? welches ist das erste oder höchste Gesetz seiner Natur? Die berühmtesten Ethiker der ältern, und neuern Zeit gingen daher unmittelbar von den Betrachtungen über die menschliche Natur zur Lehre vom höchsten Gut, oder von dem ersten Gesetze der Natur fort; und wir können es daher gleichfalls als ausgemacht annehmen: daß die Lehre vom höchsten Gut, von der Bestimmung des Menschen, von dem ersten Gesetze seiner Natur nicht nur zur Ethik gehöre, sondern auch unmittelbar auf den Grundriß der Wissenschaft des Menschen folgen müsse.

Es ist nicht genug zu wissen, so fuhren die Ethiker des Alterthums, und ihre würdigsten Nachfolger in den letzten Jahrhunderten fort, worin das höchste Gut, oder die Bestimmung des Menschen bestehe. Nicht weniger wichtig ist es, zu erforschen, auf welche Arten der Mensch seine Bestimmung am sichersten erreiche, und wie er sie hingegen am gefährlichsten verfehle. Nun kann man leicht darthun, daß die Erreichung, oder Verfehlung der Bestimmung des Menschen am meisten von seinen Gesinnungen, Eigenschaften, und Handlungsarten abhange. Aus diesem Grunde ließen die Alten auf die Untersuchungen vom höchsten Gute die Lehre von den Tugenden, und Lastern des Menschen folgen; und alle Neuere gaben wenigstens zu, daß diese Lehre zu den wichtigsten Abschnitten der Ethik gerechnet werden müsse. Dieser Abschnitt von den Tugenden und Lastern kann zugleich die nöthigen Betrachtungen über die Moralität menschlicher Gesinnungen, und Handlungen, über Zurechnung, Verdienst, und Schuld, über

Beloh-

Belohnungen und Strafen, über Pflicht, und Verpflichtung enthalten, wenn anders nicht Einige dieser Betrachtungen in den Capiteln vom moralischen Gefühl, und von der Freyheit des Willens ihren Platz gefunden haben.

Die Tugenden und Laster, so raisonnirten die Ethiker des Alterthums weiter, sind es freylich hauptsächlich, welche den Menschen seine Bestimmung erreichen, oder verfehlen machen. Allein außer diesen gibt es noch viele andere Güter und Uebel, die mit der Natur und Bestimmung des Menschen übereinstimmen, oder streiten, und welche richtig schätzen zu lernen, von der äußersten Wichtigkeit ist. Die Weltweisen des Alterthums folgten daher den Winken der Natur, wenn sie von der Untersuchung über Tugend und Laster zu der Untersuchung über Güter und Uebel fortschritten, und in diesem Abschnitte von den verschiedenen Arten menschlicher Vergnügungen und Leiden, von den Gütern und Uebeln des Leibes und des Glücks, von dem Werthe der Einen, und dem Unwerthe der Anderen handelten. Die berühmtesten Moralisten der neuern Zeit sahen gleichfalls die Lehre von den Gütern, und Uebeln als einen Hauptabschnitt der Ethik an.

Wenn man die Natur und Bestimmung des Menschen, seine Tugenden und Laster, die Güter und Uebel des menschlichen Lebens untersucht, und dargestellt hat; so ist es nicht schwer, von der Glückseligkeit, und dem Elende des Menschen zu handeln. Es ist gleichgültig, ob man die Lehre von der menschlichen Glückseligkeit, und ihrem Gegensatze zu einem besondern Abschnitt, oder zu einem Anhange der Untersuchung über Güter und Uebel machen will. Alle Weltweise des Alterthums und der neuern Zeit gaben zu, daß die Betrachtungen über die Glückseligkeit und das Elend des Menschen in die Ethik gehören.

Zu den vornehmsten, und allgemeinsten Beförderungsmitteln so wohl, als Hindernissen der menschlichen Tugend und Glückseligkeit kann man mit Recht die Neigungen und Leidenschaften der Menschen, ihre Gewohnheiten, ihre Arten, andere Menschen zu behandeln, und zuletzt wahre und falsche Religion, oder ächte Frömmigkeit, Aberglauben, und Unglauben zählen. Alle diese Hauptstücke wurden, wiewohl nicht mit gleicher Sorgfalt, und Ausführlichkeit in der Ethik der Alten, und in den Systemen der berühmtesten Neueren vorgetragen. Die Alten handelten von der Mäßigung und Beherrschung der Neigungen, und Leidenschaften besser, als die Neueren; die Neueren hingegen setzten den Einfluß der Gewohnheiten, die Kunst, mit andern Menschen umzugehen, und die wohlthätigen oder nachtheiligen Wirkungen von Frömmigkeit, Aberglauben, und Unglauben besser, als die Alten, auseinander. Ueberhaupt aber kann man es als zugegeben voraussetzen, daß die Lehren von der Beherrschung der Leidenschaften, von den Gewohnheiten im Empfinden und Denken, im Begehren und Handeln, von der Kunst, mit Menschen umzugehen, so wie die von Frömmigkeit, Aberglauben, und Unglauben in jeder vollständigen Ethik vorgetragen werden müssen.

Wenn nun die von mir über den Inhalt der Ethik mitgetheilten Bemerkungen richtig sind; so ist nach den übereinstimmenden Urtheilen der Alten, und der grösten neuern Menschenforscher und Tugendlehrer die Ethik eine Wissenschaft, in welcher außer einer richtigen Darstellung der menschlichen Natur, und außer Anweisungen zur Selbst- und Menschenkenntniß, vollständige Untersuchungen über die Bestimmung des Menschen, über Tugenden und Laster, über Güter, und Uebel, über Glückseligkeit und Elend, über die Beherrschung von Lei-

den-

denschaften, über Gewohnheiten, über die Art, Menschen zu behandeln, endlich über Religion enthalten sind. Die Ordnung, in welcher alle diese Materien vorgetragen wurden, war schon im Alterthum, noch mehr aber in der neuern Zeit willkührlich, und eben deßwegen verschieden. Ich zweifle aber, daß man gegen die natürliche Folge von Untersuchungen, welche ich festgesetzt habe, und gegen die Gründe dieser natürlichen Ordnung irgend etwas von Bedeutung werde einwenden können.

Soll dann aber, höre ich mir von allen Seiten zurufen, die Lehre von den Pflichten gegen uns selbst, gegen unsere Nebenmenschen, und gegen Gott von der Ethik gänzlich ausgeschlossen werden?

Ich antworte ganz entscheidend: ja! aus vielen Gründen, ja! und fordere zugleich alle meine Leser zur höchsten Aufmerksamkeit, und zur strengsten Prüfung meiner Gründe auf. Es kommt darauf an, eine Form der Ethik beyzubehalten, oder abzuthun, welche man Jahrhunderte lang in Deutschland, und einigen andern benachbarten Ländern als die beste angesehn hat, die mir aber nicht nur unnütz, sondern so gar beschwerlich und schädlich scheint.

Ich entsage freywillig dem günstigen Vorurtheile, was ich dadurch für meine Meinung erregen könnte, daß ich mich auf die Beyspiele der Alten, und auf die Muster der grösten Englischen Moralisten beriefe. Weder die Einen, noch die Andern trugen die Ethik als eine Pflichtenlehre, oder als eine Reihe von Pflichtgeboten vor. Wenn man so viele, und so triftige Gründe anführen kann, als ich anführen werde; so entbehrt man leicht des Vortheils von Autoritäten.

Ich behaupte zuerst: daß man die Moral nicht in eine Reihe von Pflichtgeboten verwandeln müsse, weil es

 durch-

durchaus unnütz ist, solche Gebote zu geben, man mag die Gründe derselben vorher auseinander gesetzt haben, oder nicht.

Wenn man vernünftige Leser, oder Zuhörer mit der Bestimmung und Natur des Menschen, mit den Vortheilen der Tugend, und den Nachtheilen des Lasters, mit dem Werthe und Unwerthe von Gütern und Uebeln, und den Gefahren von Leidenschaften bekannt gemacht hat; so ist es überflüssig hinzuzusetzen: es ist Pflicht dich selbst zu lieben: Pflicht, für dein Leben und deine Gesundheit, für dein äußeres Glück, und deinen guten Nahmen zu sorgen: Pflicht zu arbeiten, deine Zeit gut anzuwenden, deine Kräfte auszubilden, dich höflich und anständig gegen Andere zu betragen, u. s. w. Eben so überflüssig ist es unter derselbigen Voraussetzung zu sagen: es ist Pflicht, alle Menschen überhaupt, und insbesondere Freunde, Wohlthäter, Eltern, Gatten, Kinder, Obrigkeiten, Unterthanen, Hausgenossen, Vaterland, und selbst Feinde zu lieben. Wenn es unnöthig ist, unterrichteten und gebildeten Menschen Pflichtgebote zu geben, die sich von selbst verstehen, und sich überhaupt dem gemeinsten Menschenverstande in den Augenblicken der ruhigen Ueberlegung darbieten, so ist es noch unnöthiger, solche Pflichtgebote leeren, ungebildeten, oder gar zerrütteten Gemüthern aufzudringen, die weder sich selbst, noch Andere, weder den Werth der Dinge, noch die Gefahren von Leidenschaften kennen, und ihr höchstes Gut in die Befriedigung einer jeden aufsteigenden Begierde setzen. Wie kann Jemand, der nur einige Welt- und Menschenkenntniß hat, hoffen, daß das Wort Pflicht, oder die Formel: es ist Pflicht, eine magische Kraft auf rohe Seelen ausüben, sie zum Guten antreiben, und vom Bösen abhalten werde, selbst alsdann, wann sie, wie wir jetzt annehmen, über die Gründe nicht unter-

unterrichtet sind, warum es Pflicht ist, dieses zu thun, und jenes zu lassen? Hume hielt es für evident, daß die Vernunft, oder die Fähigkeit das Wahre und Falsche zu unterscheiden, nie für sich allein den Willen bewegen, oder den geringsten Einfluß auf denselben ausüben könne, als in so fern sie eine gewisse Empfindung, oder Neigung berühre, weil abgezogene Verhältnisse nur ein Gegenstand der Neugierde, nicht aber des Wollens seyen; und Thatsachen, oder wirkliche Gegenstände, die weder gut, noch böse seyen, und weder Begierde noch Abscheu erregten, gänzlich gleichgültig blieben." [2]) Wenn das, was dem großen Denker und Menschenkenner evident war, auch nicht ganz evident seyn sollte; so kann man dieses wenigstens als ausgemacht annehmen, daß die bloßen Worte: Pflicht: es ist Pflicht: keine Antriebe zum Guten werden, und keine Antriebe zum Bösen überwinden können. Ich rede nicht einmahl davon, daß es, um mich gelinde auszudrücken, höchst seltsam sey, etwas als Pflicht zu befehlen, was wir vermöge der Einrichtung unserer Natur gar nicht anders könnten, wenn wir auch wollten [3]); oder was alsdann allein Werth, oder wenigstens den höchsten Werth hat, wenn wir es nicht aus Rücksicht auf Pflicht, und Pflichtgebote, sondern aus eigenem Antriebe eines guten, und menschenfreundlichen Herzens thun. "Keiner, sagt

 Smith,

2) Dissertat. on the passions Sect. V. 1. It seems evident, that reason, in a strict sense as meaning the judgment of truth aud falshood, can never of itself, by any motive to the will, and can have no influence but so far as it touches some passion or affection. Abstract relations of Ideas are the object of curiosity, not of volition; and matters of fact, where they are neither good nor evil, where they neither excite desire, nor aversion, are totally indifferent.

3) Z. B. uns selbst zu lieben, unsere Glückseligkeit zu suchen, u. s. w.

Smith [4]), der an Gottes Daseyn glaubt, kann zweifeln, daß die Rücksicht auf den göttlichen Willen das höchste Gesetz unsers Betragens seyn müsse. Allein man behauptete zu viel, wenn man festsetzte, daß die Rücksicht auf den göttlichen Willen, oder religiöse Grundsätze die einzigen lobenswürdigen Triebfedern unserer Handlungen seyen: daß wir weder aus Dankbarkeit belohnen, noch aus einem Gefühl von erlittenem Unrecht strafen: daß wir aus natürlicher Liebe weder unsere hülflosen Kinder beschützen, noch unsern kraftlosen Eltern helfen: daß wir nicht dankbar aus Dankbarkeit, nicht wohlthätig aus Menschlichkeit, nicht patriotisch aus Vaterlandsliebe, nicht gerecht, und großmüthig aus allgemeinem Wohlwollen seyn sollten. — Alle edle, und bewundernswürdige Handlungen, zu welchen uns unsere wohlwollenden Neigungen antreiben, müssen wenigstens eben so sehr aus diesen Neigungen, als aus irgend einer Rücksicht auf allgemeine Gesetze, oder Gebote des Wohlverhaltens aussließen. Ein Wohlthäter hält sich für schlecht belohnt, wenn Jemand, welchem er Wohlthaten erwiesen hat, ihm bloß aus einem kalten Gefühl von Pflicht, und ohne die geringste Liebe für seine Person vergilt. Ein Ehegatte ist mit der gehorsamsten Frau unzufrieden, wenn er glaubt, daß ihr Betragen gegen ihn keinen andern Bewegungsgrund hat, als die Rücksicht auf die Verhältnisse, in welchen sie mit ihrem Manne steht. Wenn ein Sohn auch keine kindliche Pflicht versäumt, aber leer von der zärtlichen Ehrfurcht ist, die einem guten Sohne so wohl steht; so kann sich der Vater mit Recht über dessen Gleichgültigkeit beklagen. Eben so würde ein Sohn sich mit Recht über einen Vater beklagen, der seinem Sohne zwar alles leistete, was ein Vater für seinen Sohn zu thun schuldig ist, der aber auch nicht eine Spur von der väterlichen Liebe blicken

4) I. p. 283-287.

blicken ließe, welche ein guter Sohn von einem guten Vater erwarten kann. In Rücksicht aller dieser wohlwollenden und geselligen Neigungen ist es uns angenehm zu bemerken, wenn die Betrachtung, und das Gefühl von Pflicht sie eher einschränken, als beleben, sie eher hindern muß, nicht zu viel, als antreiben, genug zu thun. Es gewährt uns innige Freude, wenn wir wahrnehmen, daß ein Vater die Liebe zu seinen Kindern, ein Freund den Trieb, sich für seine Freunde aufzuopfern, und ein Dankbarer seine zu feurige Dankbarkeit durch Betrachtungen von Pflicht zurückhalten muß."

Ich zweyfle kaum daran, daß alle unbefangene Leser aus den bisher vorgetragenen Bemerkungen mit mir dieselbigen Resultate ziehen werden: daß es nämlich unnöthig sey, solchen Menschen, welche man über ihre Natur und Bestimmung, über die Würde, und Vortheile der Tugend, und aller geselligen Empfindungen und Neigungen, so wie über die Unwürdigkeit und Nachtheile des Lasters gehörig aufgeklärt hat, die Gebote zu geben: es ist Pflicht, mäßig zu seyn, oder seine Wohlthäter, Eltern, Kinder, Freunde, und Nebenmenschen zu lieben: daß ferner keine Hoffnung eitler sey, als diese: durch die eben angeführten, und andere ähnliche Gebote solche Menschen zum Guten zu bringen, und vom Bösen abzuhalten, die entweder noch gar keine richtige Kenntniß von ihrer Natur und Bestimmung, von Tugenden und Lastern, von Neigungen und Leidenschaften haben, oder deren böse Leidenschaften und Gewohnheiten so mächtig und eingewurzelt sind, daß die vollständigste Kenntniß dessen, was dem Menschen zu wissen am meisten nöthig ist, ihre bösen Leidenschaften nicht bezähmt, und ihre verderblichen Gewohnheiten nicht geschwächt hat.

Ich behaupte zweytens, daß man die Ethik nicht als eine Pflichtenlehre, oder in Form von Pflichtgeboten

boten vortragen müsse, weil es wenige, oder gar keine allgemeine Vorschriften gibt, die nicht mannichfaltige Ausnahmen hätten, und es sehr oft, nämlich in allen so genannten Collisions-Fällen zweyfelhaft wird, welchem allgemeinen Grundsatze wir folgen sollen. [5])

"Die allgemeinen [6]) Gesetze fast aller Tugenden, besonders diejenigen Gesetze, in welchen die Pflichten der Klugheit, der Mildthätigkeit, der Großmuth, der Dankbarkeit und Freundschaft angegeben werden, sind in manchen Rücksichten so unbestimmt, haben so viele Ausnahmen, und leiden so viele Einschränkungen, daß es kaum möglich ist, unser Betragen ganz allein nach denselben einzurichten. Die gemeinen sprichwörtlichen Klugheitslehren, die sich auf eine allgemeine Erfahrung gründen, sind vielleicht die besten allgemeinen Vorschriften, welche man geben kann. Unterdessen würde es eine höchst lächerliche, und ungereimte Pedanterey verrathen, wenn man dieselben genau und buchstäblich befolgen wollte. Unter allen von mir erwähnten Tugenden ist die Dankbarkeit vielleicht diejenige, deren Gesetze am meisten bestimmt sind, und die wenigsten Ausnahmen leiden. Es scheint eine sehr einfache, und kaum irgend einer Ausnahme unterworfene Regel zu seyn: daß wir so bald, als möglich, unsern Wohlthätern vergelten, und wenn wir es können, reichlicher vergelten sollen, als sie uns wohlgethan haben. Selbst diese Regel aber befindet manbey der oberflächlichsten Untersuchung im höchsten Graden unbestimmt, so unbestimmt, daß sie tausenderley Ausnahmen zuläßt. Wenn euer Wohlthäter euch in Krankheiten pflegte, folgt daraus, daß ihr ein gleiches thun sollt? oder könnt

5) Dieß erkennt selbst Richard Price, p. 290. 95. der sonst unter den neuern Philosophen das meiste Zutrauen zu allgemeinen Grundsätzen und Vorschriften hat.

6) Smith I. 291 et seq. p.

könnt ihr die Pflichten der Dankbarkeit erfüllen, wenn ihr das empfangene Gute auf andere Arten zu vergelten sucht? Wenn es Pflicht ist, ihm in Krankheiten beyzustehen, wie lange müßt ihr dieses thun? Eben so lange, als er es that, oder noch länger, und um wie viel länger? Wenn euer Freund euch in der Noth Geld lieh, müßt ihr ihm in der Noth wieder leihen? Wie viel, und wann müßt ihr ihm Geld borgen? Heute, oder Morgen, oder in einem Monath, und auf wie lange Zeit? Es ist augenscheinlich, daß man keine allgemeine Regel geben kann, vermöge deren man alle diese Fragen in allen Fällen bestimmt beantworten könnte. Der Unterschied zwischen eurem, und seinem Charakter, zwischen eurer und seiner Lage ist so groß, daß ihr vollkommen dankbar seyn, und es dennoch mit Recht abschlagen könnt, ihm auch die kleinste Summe zu leihen. Und wiederum könnt ihr bereit seyn, ihm eben so viel, oder zehnmahl mehr Geld zu leihen, als ihr vormahls empfinget, und euch doch der schwärzesten Undankbarkeit schuldig machen, oder den Vorwurf zuziehen, daß ihr nicht den hundertsten Theil eurer Schuldigkeit erfüllt habt. So wie aber die Pflichten der Dankbarkeit vielleicht die heiligsten sind, welche die wohlthätigen Tugenden uns auflegen; so sind auch die Regeln, welche diese Pflichten vorschreiben, die bestimmtesten unter allen. Die Gesetze, welche die Handlungen vorzeichnen, die von der Freundschaft, Menschlichkeit, Gastfreundschaft, und Großmuth verlangt werden, sind noch viel schwankender, und unbestimmter."

"Es gibt unterdessen eine einzige Tugend, deren allgemeine Gesetze mit der grösten Genauigkeit jede äußere Handlung bestimmen, die derselben gemäß ist. Diese Tugend ist die Gerechtigkeit. Die Gesetze der Gerechtigkeit sind in höchsten Grade genau, und haben keine Aus-

Ausnahmen, oder Einschränkungen, als solche, die eben so genau, als die Regeln selbst, bestimmt werden können, und meistens mit diesen Regeln aus denselbigen Principien ausfließen. Wenn ich Jemanden zehn Pfund schuldig bin, so fordert die Gerechtigkeit, daß ich ihm gerade zehn Pfund wieder gebe, entweder zur bestimmten Zeit, oder wann er sie fordert. Alles, was ich zu thun, wie, wann, und wo ich es zu thun habe, die ganze Natur, und alle Umstände der Handlung sind genau bestimmt. Es kann widersinnig und pedantisch scheinen, die gemeinen Regeln der Klugheit, und Großmuth auf das strengste zu befolgen. Allein nie wird es Pedanterey, wenn man den Regeln der Gerechtigkeit so genau, als möglich, folgt. Im Gegentheil ist man ihnen den gewissenhaftesten Gehorsam schuldig; und die von dieser Tugend vorgeschriebenen Handlungen werden nie besser ausgeübt, als wenn der vornehmste Bewegungsgrund derselben ein ehrfurchtsvoller Gehorsam gegen die Gesetze ist, welche die Handlungen fordern. In der Ausübung der übrigen Tugenden müssen wir mehr durch gewisse Vorstellungen von Schicklichkeit, durch einen gewissen Geschmack, oder Gefühl für ein angemessenes Betragen, als durch die Rücksicht auf ein gewisses Gesetz, oder Regel bestimmt werden, und wir müssen auf den Zweck, und Grund des Gesetzes mehr, als auf das Gesetz selbst hinblicken. Ganz anders verhält es sich mit der Gerechtigkeit. Wer hier am wenigsten raffinirt, und die allgemeinen Gesetze am standhaftesten beobachtet, ist der lobenswürdigste, und zuverläßigste Mann. Ungeachtet der Zweck der Gesetze der Gerechtigkeit dieser ist, uns zu hindern, Andern Schaden zu thun; so kann es doch ein Verbrechen seyn, sie zu beleidigen, wenn wir gleich mit einigem Scheine vorgeben können, daß eine solche Beleidigung in einem bestimmten Fall keinen Schaden gethan

than habe. Es wird oft Einer schon ein Schurke in dem Augenblicke, wo er auf diese Art in seinem Herzen zu schicaniren anfängt. So bald Jemand nur den Gedanken hat, von den unverletzlichen Gesetzen der Gerechtigkeit abzuweichen; so kann man ihm nicht länger trauen, und es läßt sich nicht absehen, bis zu welchem Grade er sich vergehen könne. Der Dieb denkt: er thue kein Böses, wenn er dem Reichen etwas stiehlt, was dieser nicht braucht, und wovon er nicht einmahl merken wird, daß es ihm gestohlen worden. Eben so glaubt der Ehebrecher: er thue kein Böses, wenn er das Weib seines Freundes verführt, und den verbotenen Handel nur auf eine solche Art treibt, daß der beleidigte Ehegatte nichts merkt, und der Hausfriede nicht gestört wird. Wer einmahl solchen Ausflüchten Raum gibt, für den ist kein Verbrechen so groß, daß er nicht begehen könnte."

"Man kann die Gesetze der Gerechtigkeit mit den Regeln der Grammatik, und die Regeln der übrigen Tugenden mit den Vorschriften vergleichen, welche Rhetoren und Kunstrichter zur Erreichung des Schönen, und Erhabenen der Schreibart geben. Die Einen sind genau, bestimmt, und nothwendig: die Andern unbestimmt und schwankend, und bieten uns eher ein Muster von Vollkommenheit, welches wir zu erreichen suchen sollen, als gewisse und untrügliche Anweisungen dar, nach welchen wir das Muster erreichen könnten. Ein Jeder kann nach den Gesetzen der Grammatik richtig schreiben lernen; und eben so kann man Jemanden vielleicht lehren, gerecht zu handeln. Allein es gibt keine Vorschriften, durch deren Beobachtung wir unfehlbar schön, und erhaben zu schreiben lernen könnten. Höchstens finden sich solche, die uns auf eine gewisse Art helfen, die unbestimmten Ideen zu berichtigen, welche wir sonst von diesen Vor-

zügen

zeigen hätten. Eben so wenig existiren Regeln, die uns auf eine untrügliche Art lehren könnten, bey allen Gelegenheiten mit Klugheit, oder mit lobenswürdiger Großmuth, und Wohlthätigkeit zu handeln. Höchstens gibt es Regeln, die uns in Stand setzen, die unvollständigen Begriffe zu berichtigen, welche wir sonst von diesen Tugenden gehabt haben würden."

"Wenn wir 7) von verschiedenen wohlthätigen Neigungen nach verschiedenen Seiten hingezogen werden; so ist es vielleicht unmöglich, durch bestimmte Gesetze auszumachen, in welchen Fällen wir der einen, oder der andern Neigung folgen sollen. In welchen Fällen die Freundschaft der Dankbarkeit, oder die Dankbarkeit der Freundschaft weichen: in welchen Fällen die stärksten unter allen natürlichen Neigungen der Sicherheit derjenigen Personen, von welchen oft die Wohlfahrt der ganzen Gesellschaft abhängt, nachgeben: in welchen Fällen hingegen diese Neigungen über die Betrachtung der Wohlfahrt Anderer siegen müssen: das alles muß der Entscheidung des Richters in unserm Innern, oder des vorausgesetzten unparteyischen Zuschauers überlassen werden. Wenn wir uns ganz in die Lage eines solchen unparteyischen Zuschauers versetzen: wenn wir uns mit eben den Augen betrachten, womit er uns ansieht: wenn wir aufmerksam und ehrerbietig auf seine Stimme hören; so wird uns diese Stimme gewiß nie trügen. Wir werden alsdann keine casuistische Regeln nöthig haben, um unser Betragen darnach einzurichten. Es ist oft unmöglich, diese Regeln allen den verschiedenen Schattirungen und Abstuffungen von Charakteren, Umständen und Lagen, oder solchen Unterschieden anzupassen, die zwar nicht unwahrnehmlich, aber sehr oft unbestimmt sind" 8)

Smith

7) II. 64. 65.

8) Ich halte es für nicht überflüssig, folgende Worte aus dem Original abzuschreiben: . . . must be left altoge-

Smith nahm an, daß wenigstens die Gesetze der Gerechtigkeit bestimmt, und untrüglich seyen. Nichts ist leichter, als zu beweisen, daß das Gegentheil Statt finde. Die gesunde Vernunft und selbst der gemeine Menschenverstand entschieden schon vor Jahrtausenden, nicht nur, daß sehr oft das strengste Recht das größte Unrecht sey [9]), und daß man unter dem Schutze von Gesetzen und Richtern die grösten Ungerechtigkeiten ausüben könne [10]); sondern daß auch die heiligsten Gesetze der Gerechtigkeit Ausnahmen haben, und daß es in solchen Fällen höchst unrecht seyn würde, wenn man die gewöhnlichen Gesetze der Gerechtigkeit beobachten wollte. Welche Gesetze sind heiliger, als diese: Du mußt Niemanden, weder an seinem Leben, noch

altogether to the decision of the manwithin the breast, the supposed impartial spectator, the great judge and arbiter of our conduct. If we place ourselves completely in his situation, if we really view ourselves with his eyes, and as he views us, and listen with diligent and reverential attention to what he suggest to us, his voice will never deceive us. We shall stand in need of no casuistic rules of our conduct.

9) Cicer. de offic. I. c. 10. Ex quo illud: summum ius, summa iniuria; factum est iam tritum sermone prouerbium.

10) Morale Univers. Sect. IV. Ch. II. p. 64. à l'aide de ces loix un fils attaquera tres indécemment son pere; des époux se diffameront réciproquement; des proches se depouilleront sans pitié; les débiteurs ruineront leurs créanciers; des traitants s'approprieront la substance du pauvre; des juges immoleront sans remords l'innocent; et des hommes si pervers marcheront la tète levée au milieu de leurs concitoyens.

noch an seiner Gesundheit schaden: mußt nie das Eigenthum von Andern kränken, oder anvertrautes Gut verweigern: mußt deine Verträge und Versprechungen unverbrüchlich halten und erfüllen? — Und doch stimmten alle Weltweise des Alterthums vom Sokrates bis auf die strengsten und spätesten Stoiker darin überein, daß es Zeiten und Umstände gebe, wo das, was von Natur recht scheine, Unrecht werde, und wo man um des allgemeinen Bestens willen das Leben und Eigenthum Anderer verletzen, die Wahrheit verläugnen, Versprechungen und Verträge brechen, anvertrautes Gut verweigern müsse.[11]) Eben so alt, als diese richtigen Bemerkungen, sind die gerechten Klagen, daß nicht nur die Gesetze verschiedener Völker, sondern die Gesetze einer jeden Nation verschieden, oder widersprechend seyen: ja, daß so gar die Aussprüche der erleuchtetsten, und unparteyischsten Richter, so wie die Entscheidungen der grösten Rechtsgelehrten von jeher in manchen Stücken streitend waren, und ewig bleiben werden. "Unter allen gebildeten Nationen, sagt Hume,

11) Socrates in Memorab. Xenoph. IV. c. 2. p. 213. Cic. de Offic. I. c. 10. III. c. 24. 25. Sed incidunt saepe tempora, cum ea, quae maxime videntur digna iusto homine, eoque, quem virum bonum dicimus, commutantur, fiuntque contraria: vt reddere depositum, promissum facere; quaeque pertinent ad veritatem, et ad fidem, ea migrare interdum, et non seruare, fit iustum. Referri enim decet ad ea, quae proposui in principio, fundamenta iustitiae: primum, vt ne cui noceatur; deinde, vt communi vtilitati seruiatur. Ea cum tempore commutantur, commutatur officium, et non semper est idem.... III. 25. Sic multa, quae honesta natura videntur esse, temporibus fiunt non honesta. Facere promissa, stare conuentis, reddere deposita, commutata vtilitate, fiunt non honesta.

Hume[12]), strebte man von jeher darnach, aus den Entscheidungen über Eigenthum Alles Willkürliche, und Partenische zu entfernen, und die Aussprüche der Richter durch solche Rücksichten, und Betrachtungen zu fixiren, die sich über jedes Mitglied der Gesellschaft gleichförmig ausdehnten. — Wo die gesunde Vernunft keine aus der öffentlichen Wohlfahrt geschöpfte Gründe darbietet, nach welchen ein über Eigenthum erhobener Streit entschieden werden kann; da bildet man positive Gesetze, nach welchen sich alle Gerichtshöfe richten müssen. Wo natürliche und positive Gesetze fehlen, welches nicht selten geschieht; da beruft man sich auf vorher ergangene richterliche Aussprüche, und ein solcher Ausspruch, wenn er auch ohne hinlängliche Gründe gegeben worden, wird mit Recht der Grund einer neuen Entscheidung. Wo bestimmte Gesetze, und vorher gegangene Urtheile mangeln, da nimmt man indirecte Gesetze, und Fälle zu Hülfe, und ein streitiger Fall wird unter irgend ein Gesetz, irgend einen andern Fall gebracht, nach Aehnlichkeiten, die oft mehr eingebildet, als wirklich sind. Man kann im Allgemeinen mit Zuversicht behaupten, daß die Rechtsgelahrtheit in diesem Puncte von allen übrigen Wissenschaften verschieden ist, und daß man bey manchen feinern Rechtsfragen nicht sagen kann, daß Wahrheit, oder Irthum auf irgend einer Seite sey. Wenn der eine Anwald einen gegenwärtigen Fall durch seine Analogien, und Vergleichungen unter irgend ein Gesetz, oder einen entschiedenen Casum zieht; so ist der Widersacher desselben gar nicht verlegen, ein widersprechendes Gesetz, oder Fall ausfindig zu machen; und der Vorzug, welchen der Richter Einem von Beiden gibt, ist sehr oft mehr auf einem individuellen Gefühl, und Meinung, als auf hinreichenden Beweisen gegründet. Die öffentliche Wohlfahrt

12) Moral Essays p. m. 382. 383.

Wohlfahrt verlangt bestimmte Gesetze zur Entscheidung von Streitigkeiten. Wenn aber verschiedene Gesetze oder Regeln von ungefähr gleichem Werthe vorhanden sind, da gibt oft eine leichte Wendung von Gedanken den Ausschlag zu Gunsten Einer Partey."

So viel ich weiß, hat kein älterer, oder neuerer Weltweiser die wichtige Materie von der Unbestimmtheit der gewöhnlichen Gesetze der Gerechtigkeit, und von den Ausnahmen dieser Gesetze so gründlich behandelt, als Hutcheson. Ich glaube daher, daß meine Leser es mir Dank wissen werden, wenn ich die vornehmsten Betrachtungen dieses vortrefflichen Sittenlehrers hier auszeichne. 13)

"Wir bilden unsere allgemeinen Gesetze, oder Vorschriften nach dem, was wir in allen gewöhnlichen Fällen als gut befunden haben. So bald wir aber sehen, daß in einigen seltenen Fällen ein abweichendes Betragen mehr Gutes hervorbringen würde, als die Befolgung der gewöhnlichen Gesetze; so haben wir alsdann eben so wohl ein befehlendes, oder erlaubendes Gesetz der Natur, von den gewöhnlichen Gesetzen abzuweichen, als sie in gewöhnlichen Fällen zu befolgen. Diese Ausnahmen sind eben so wohl ein Theil des Gesetzes, als die allgemeine Vorschrift selbst."

"Zwey allgemeine Gesetze leiden keine Ausnahme: ehre Gott, und befördere das allgemeine Beste. Das letztere Gesetz enthält den Grund aller Ausnahmen von den weniger allgemeinen Vorschriften. Wir müssen nicht sagen: eine dringende Nothwendigkeit, oder das allgemeine Beste machen es erlaubt, zu sündigen, oder gewisse Gesetze Gottes, und der Natur zu übertreten 14), sondern:

13) II. 120 etsq. p.

14) Denn solche Gesetze enthalten Widersprüche.

sondern: ein Betragen, das in gewöhnlichen Fällen lasterhaft, und gesetzwidrig ist, wird in seltenen Nothfällen gut, und gesetzmäßig; und diese seltenen Fälle sind schon in dem allgemeinen Gesetze ausgenommen."

"Je wichtiger und heiliger die Gesetze sind, desto seltener werden die Ausnahmen, und desto zweyfelhafter wird es, ob irgend eine Noth, oder Nothwendigkeit eine Ausnahme begründen könne. Es ist ein gewöhnliches Gesetz, daß man fremdes Eigenthum nicht ohne des Eigenthümers Einwilligung angreifen, oder verderben dürfe. Gesetzt aber, Jemand flieht vor einem Mörder, dem er zu Fuß nicht entkommen kann. Er sieht das Pferd des Nachbarn, der entweder nicht gegenwärtig, oder unmenschlich genug ist, das Pferd abzuschlagen. Das Ergreifen des Pferdes läßt sich rechtfertigen, wenn das Thier auch verdorben, oder getödtet wird." . . .

"Es ist ein heiliges Gesetz der Natur, keinem unschuldigen Mann das Leben zu nehmen, oder ihm irgend ein Mittel der Selbsterhaltung, das in seiner Macht ist, zu rauben. — Nun aber nehme man an, daß ein mit der Pest behafteter Rasender an's Land tritt, und auf einen großen Haufen von Menschen zurennt, welche ich nicht warnen kann, weil ich ihre Sprache nicht verstehe. Das einzige Mittel, das Leben von Tausenden zu erhalten, ist dieses, den Rasenden zu erschießen, der vielleicht von seiner Krankheit geheilt werden könnte. Kann dieser Todschlag ein Verbrechen genannt werden? . . .

"Auch die gewöhnlichen Gesetze: daß man die Wahrheit bekennen, und keine Unwahrheit sagen müsse, leiden nicht selten Ausnahmen. Ein rechtmäßiger Fürst zum Beyspiel ist von einem grausamen Usurpator über-

wunden worden, und rettet sich mit seiner Familie, und andern rechtschaffenen Männern, der einzigen Hoffnung des Staats, in ein Haus an der Seeküste, wo sie mit Grund hoffen, daß sie sich einschiffen können. Der Usurpator bemerkt, daß andere Flüchtlinge vor dem Hause vorüberziehen und frägt einen Mann, den er für seinen Anhänger hält, der aber im Geheim seinem Fürsten, und dem Vaterlande ergeben ist: ob der fliehende Fürst sich in das Haus begeben habe? Das geringste Zögern, oder Schweigen würde in einem solchen Falle die Wahrheit an den Tag bringen. Eine vorsetzliche Unwahrheit allein kann die einzige Hoffnung eines ganzen Volks erhalten. Wer wollte dieses unerlaubt nennen?"

"Es ist der Regel nach ein Verbrechen, wenn ein Unterthan, oder eine Privat-Person einen Mitbürger ungehört umbringt, gesetzt, daß er auch der gröste Verbrecher wäre. Wollen wir deßwegen die glorreiche That des Timoleon verdammen?

"Es ist in gewöhnlichen Fällen äußerst schädlich, und strafbar, Jemanden zur Eidbrüchigkeit, und Verrätherey zu verführen. Allein wie allgemein rechtfertigen wir die Bestechungen der Secretäre, oder Beichtväter feindlicher Fürsten, damit sie die Geheimnisse ihrer Herren verrathen, wenn die Sicherheit des Vaterlandes es verlangt, oder das Vergießen von unschuldigem Blut nur auf diese Art verhütet werden kann."

"Es ist sonderbar, aus welchen Gründen man alle diese außerordentliche Rechte der Nothwendigkeit geläugnet hat. Die gewöhnlichen Vorschriften, oder Gesetze der Natur, sagt man, müssen beobachtet werden, es mag daraus für Uebel entstehen, was da will. Die sicherste Aussicht auf die grösten Vortheile kann unsere Uebertretung derselben

derselben nicht rechtfertigen. Man schließt, als wenn die Gottheit gewisse Sätze in Säulen eingegraben, und zugleich geboten hätte, was wir in allen möglichen Fällen thun müssen: mit dem strengsten Verbot, davon in irgend einem Falle abzuweichen, ausgenommen, wenn die Gottheit selbst in ausdrücklichen Worten Ausnahmen gemacht habe. Man verlangt zugleich, daß man ohne das geringste Räsonnement der Vorsehung den Ausgang anheimstellen, und sich strenge an die Worte des Gesetzes halten solle. Ja einige setzen sogar hinzu: wir kennen die entferntesten Wirkungen von Handlungen nicht. Solche, welche uns eine wohlthätige Richtung zu haben scheinen, können im Ganzen sehr verderbliche Wirkungen hervorbringen; und Andere können überhaupt heilsame Folgen haben, welche wir für äußerst schädlich halten."

"Allein diese Gelehrten müssen uns entweder die wörtlich geoffenbarten Sätze vorzeigen; oder wenn sie dieses nicht können, müssen sie Acht geben, wie wir zu den gewöhnlichen Gesetzen der Natur gelangen. Wir gelangen dazu einzig und allein durch die Empfindungen unsers Herzens, und durch unsere Urtheile über die Folgen von Handlungen. Wenn unser Unvermögen, über die entfernten Folgen von Handlungen zu urtheilen, alle Fälle der Nothwendigkeit ausschließen soll; so muß es alle unsere gewöhnlichen Räsonnements über die Folgen von Handlungen gleichfalls ausschließen, wodurch wir die gewöhnlichen Gesetze entdecken. Wir dürfen es nicht wagen, vor aller Offenbarung, gewisse Schlüsse, als Gesetze der Natur zu bilden; sondern wir müssen in allen Fällen jeder geselligen Rührung und Neigung, dem Mitleiden, der Dankbarkeit, und Freundschaft blindlings folgen, ohne auf die entfernten Wirkungen zu sehen, über welche wir, wie man vorgibt, nicht urtheilen können. — Allein die Wahr-

heit ist: wir müssen solchen Wahrscheinlichkeiten nachgeben, dergleichen die Einrichtung unserer Natur, und die möglichste Aufmerksamkeit gestatten, so wohl in der Bildung der gewöhnlichen Gesetze des Lebens, als in der Bestimmung der Ausnahmen in seltenen Fällen. Dann nur allein durch unsere Meditationen über die Folgen, oft sehr entfernten Folgen unserer Handlungen erreichen wir diejenigen Resultate, welche wir die gewöhnlichen Gesetze der Natur nennen."

"Die große Schwierigkeit liegt darin: wie weit kann man die Fälle der Nothwendigkeit ausdehnen? Man kann sie nicht bey manchen Gesetzen über Eigenthum, und unsere gewöhnlichen Arbeiten verwerfen. Es gibt sogar Ausnahmen von den allgemeinen Naturgesetzen über die Erhaltung des Lebens. Allein welche sind die Gesetze, die gar keine Ausnahmen gestatten?. Die Beantwortung dieser Frage gehört zu den frommen Wünschen in der Moral, und wird es wahrscheinlich auch bleiben, bis unsere Erkenntniß in einem künftigen höhern Zustande vollkommner wird, als sie bisher war."

"Manche Moralisten erlauben, in einigen außerordentlichen Fällen gegen unsere Ueberzeugung zu reden. Wie aber, wenn eine einfache falsche Versicherung die Absicht nicht erreicht, z. B. die Erhaltung unsers Vaterlandes; können wir zur Erreichung dieser Absicht auch Meineid brauchen? Wer nur einiges Gefühl von Religion hat, muß den Meineid selbst unter dem Vorwande der höchsten Nothwendigkeit verabscheuen. Der Staatsmann hält es für erlaubt, den Secretär eines feindlichen Fürsten zu bestechen, damit er seinen Eid der Treue brechen, und die Geheimnisse seines Herrn verrathen möge. Wie aber, wenn wir unser Vaterland nicht anders, als dadurch retten könnten, daß

wir

wir einen solchen Secretär bestächen, damit er seinen Herrn vergiftete, oder sonst ermordete? Selbst Staatsmänner können ein solches Verfahren nicht vertheidigen. Ein offenbarer Tyrann, oder Usurpator kann von einer Privatperson umgebracht werden. Ein solcher Todschlag ist nicht Mord. Allein darf Jemand eine solche Unternehmung ausführen durch Eide der Treue, durch alle mögliche Beweise von Anhänglichkeit, durch die dunklen Künste der Vergiftung, mitten unter den arglosen Scherzen und Freuden einer gastfreundlichen Tafel? Dieß muß selbst die heissesten Freunde der Freyheit empören. Wir können nach den Aussprüchen von Vielen einen gefährlichen Feind durch eine falsche Erzählung hintergehen. Dürfen wir auch, wenn die Sicherheit unsers Vaterlandes es verlangte, durch Friedensschlüsse, und Bündnisse betrügen? Die Gesetze aller gebildeten Völker untersagen dieses."

"Es ist vielleicht unmöglich, genau zu bestimmen, wie weit wir die Rechte der Nothwendigkeit in allen möglichen Fällen ausdehnen können. Menschen können sich häufig irren, und um weniger dringender Fälle willen Gesetze verletzen, die zu heilig sind, als daß sie in solchen Fällen Ausnahmen leiden sollten. Dieß beweiset aber nicht, daß solche Nothfälle gar nicht vorhanden seyen. Die Menschen gehen oft zu weit so wohl in dem Rechte der Selbstvertheidigung, als in der Bestrafung von Verbrechern. Wer läugnet aber deßwegen solche Rechte überhaupt ab? Es ist nicht möglich, genau die Grade von Kraft zu bestimmen, die zur Selbstvertheidigung nöthig sind, oder die Grade von Schmerzen, welche man Verbrecher leiden lassen muß. Es ist eine sehr nützliche Gesundheits-Regel: mäßig zu leben, und seinen Cörper zu üben. Allein kein Mensch kann bis auf eine Unze die Menge von

Nahrungsmitteln, welche man zu sich nehmen, oder bis auf eine Ruthe, die Länge des Weges bestimmen, welchen Jemand gehen, oder reiten muß. Bisweilen können Abweichungen von der strengsten Regelmäßigkeit mit der Gesundheit bestehen, und die Gesundheit so gar verbessern."

"Man kann allerdings einige nützliche Regeln zur Vermeidung des Mißbrauchs der Rechte, oder Fälle der Nothwendigkeit geben. Allein so lange nicht etwas Bestimmteres entdeckt wird, müssen wir mit allen unsern Regeln doch zuletzt unsere Zuflucht zu den Empfindungen, oder Regungen eines redlichen Herzens nehmen. Es ist, wie Aristoteles oft sagt, ein gewisses Gefühl, nach welchem wir die Anwendung allgemeiner Grundsätze auf besondere Fälle machen müssen; und der wahrhaft rechtschaffene Mann, und dessen Gefühle müssen in manchen zweifelhaften Fällen der letzte Richter, und Entscheidungsgrund werden. Wahrhaft tugendhafte Männer werden selten in Gefahr kommen, die Rechte der Nothwendigkeit, oder die Ausnahmen allgemeiner Gesetze zu mißbrauchen. Und die Ungerechten, die Habsüchtigen, die Ehrgeitzigen, und die falschen Frommen werden durch die strengsten Gesetze, oder Gebote nicht gebunden. Wenn sie Ausnahmen von Gesetzen in wichtigen Fällen zugeben, so mißbrauchen sie dieselben, oder machen sie zur Unzeit. Verwerfen sie aber dieselben überhaupt, so werden sie im wirklichen Leben eben den Gesetzen entgegen handeln, welche sie in der Theorie für völlig ausnahmlos erklären."

Wenn aber auch Pflichtgebote sicherer, und bestimmter wären, als sie dem größten Theile nach sind; so würde ich dennoch drittens behaupten, daß man bey dem Vortrage der Ethik nicht von einem willkührlich festgesetzten

setzten Princip ausgehen, aus diesem alle übrige Pflichtgebote ableiten, und dadurch die Lebens-Wissenschaft in eine Reihe von Pflichtgeboten verwandeln dürfe, weil es unendlich schwer, oder noch schwerer ist, richtige Vorschriften im wirklichen Leben richtig anzuwenden, als ausnahmlose Regeln zu bilden. Um gute Regeln gut anzuwenden, muß man einen natürlich richtigen, und durchdringenden Verstand, viele Selbst- und Menschenkenntniß, und eine Unbefangenheit des Geistes besitzen, die durch keine heftige Leidenschaften gestört wird. Und mit Recht sagt daher Adam Smith: "nur allein die am glücklichsten gebornen Menschen sind im Stande, ihre Empfindungen und Betragen mit der grösten Genauigkeit jeder Verschiedenheit von Lage anzupassen, und bey allen Gelegenheiten mit der vollkommensten Schicklichkeit zu handeln. Der rohe Stoff, aus welchem der große Haufe der Menschen geschaffen ist, kann nicht bis zu einer solchen Vollkommenheit ausgebildet werden." 15) — Leidenschaftlichen, beschränkten, unwissenden, und unerfahrnen Menschen werden die goldenen Regeln der Weisheit vergebens vorgeschrieben, entweder weil das Andenken derselben in den Stunden der Gefahr und der Versuchung durch die Heftigkeit von Empfindungen und Affecten gänzlich vertilgt wird, oder weil sie aus Kurzsichtigkeit, und Schwäche des Charakters unter mehreren wahren Regeln die unrechte wählen. Wie viele einzelne

15) I. p. 269. None but those of the happiest mould are capable of suiting, with exact justness their sentiments and behaviour to the smallest difference of situation, and of acting upon all occasions with the most delicate and accurate propriety. The coarse clay of which the bulk of mankind are formed, cannot be wrought up to such perfection.

Menschen nicht bloß, sondern wie viele Staaten sind darüber zu Grunde gegangen, daß man Grundsätze und Maaßregeln der Strenge da anwandte, wo man nachsichtig; und der Milde und Nachsicht, wo man strenge hätte seyn sollen: daß man wagte, wo man hätte zaudern, und zauderte, wo man hätte wagen sollen: daß man belohnte, wo man hätte strafen, und strafte, wo man hätte belohnen sollen. Würde in unsern Tagen Frankreich so sehr zerrüttet, und ein großer Theil von Europa so gefährlich beunruhigt worden seyn, wenn man nicht von Anbeginn an unrechte Grundsätze, und falsche Maaßregeln ergriffen hätte? Wenn aber leidenschaftliche, beschränkte, und unerfahrne Menschen sich nicht in der Wahl der Grundsätze irren, nach welchen sie handeln sollen; so fehlen sie oft, oder man kann sagen, meistens darin, daß sie richtige Grundsätze falsch anwenden. "Falsche Religionsbegriffe [16]), sagt Smith, sind fast die einzigen Ursachen, welche uns von dieser Seite sehr weit irre führen, und unsere natürliche Empfindungen verkehren können. In allen übrigen Fällen reicht der gemeine Menschenverstand hin, uns, wenn auch nicht mit der vollkommensten Schicklichkeit, wenigstens auf eine solche Art handeln zu machen, die nicht weit davon entfernt ist. — Alle Menschen geben zu, daß Gehorsam gegen den göttlichen Willen, das erste Pflichtgesetz ist. Allein in den besonderen Geboten, welche der göttliche Wille uns auflegt, weichen die Menschen freylich sehr von einander ab." — Um den Willen Gottes zu erfüllen, brachte man grausame Menschen- oder schändliche Keuschheitsopfer. Aus Gehorsam gegen den göttlichen Willen marterten sich viele Tausende in allen Zeiten und unter allen Völkern ihr ganzes Leben durch, oder übergaben sich freywillig den grausamsten Todesquaalen

16) Smith II. 296.

quaalen; und hunderttausende verfolgten, peinigten, erwürgten Millionen ihrer Nebenmenschen, um, wie sie glaubten, den Willen Gottes, und die heiligste ihrer Pflichten zu erfüllen. — Smith irrte sehr, wenn er meinte, daß falsche Religionsbegriffe allein eine höchst verkehrte Anwendung richtiger Grundsätze, und heiliger Gebote veranlassen könnten. Die Pflichtgebote: liebe dein Vaterland, deine Eltern, Kinder, Freunde, u. s. w. hasse und strafe das Laster, und Verbrechen, u. s. w. sorge für dein Glück, für deinen guten Nahmen, u. s. w. sind eben so oft falsch angewandt worden, und werden eben so oft falsch angewendet werden, als das Gebot: liebe und ehre Gott über alles. Es ist nur zu wahr, was Chesterfield sagt: „sehr wenige Menschen wissen, wie sie lieben, und hassen sollen. Ihre Liebe ist oft eine unbegränzte Schwachheit, die den geliebten Personen verderblich wird; und ihr Haß eine wilde Wuth, wodurch sie sich selbst in's Verderben stürzen." 17) Eben so oft endlich, als man richtige Grundsätze falsch anwendet, werden sie von beschränkten und unerfahrnen Menschen gar nicht angewendet, wo sie gerade angewandt werden sollten. Viele Geitzige lassen sich durch die Gebote über den rechten Gebrauch von Glücksgütern, viele Ehrgeitzige, Stolze, Eitle, und Neidische durch die gegen ihre Fehler gerichteten Vorschriften gar nicht anfechten, weil sie nicht glauben und wissen, daß sie geitzig, ehrsüchtig, stolz, eitel, oder neidisch sind. Was helfen nun alle Pflichtgebote, wenn sie so oft und so leicht ausgelöscht, oder verwechselt, oder übel angewendet, oder gar nicht angewendet werden? Und wer unternahm es je, beschränkten, und unerfahrnen Menschen die Kunst beyzubringen, unter wahren und heilsamen Vorschriften stets die rechte zu wählen, die richtigen Vorschriften stets rich-

richtig

17) II. 294. p. Letters.

tig anzuwenden, auch zu seiner eigenen Prüfung, Beschämung, und Besserung richtig anzuwenden?

Die grösten Weltweisen des Alterthums erkannten schon, und die grösten Menschenforscher der neuern Zeit stimmten ihnen hierin bey, daß es bey einer fruchtbaren Wissenschaft des Lebens nicht so wohl darauf ankomme, eine Menge von heilsamen Regeln zu geben, und zu lernen, als viel mehr darauf, daß solche Gebote in allen Fällen richtig angewandt würden. Eben daher sagte Aristoteles, daß die Tugend meistens in einer gewissen Mitte zwischen zwey entgegengesetzten Extremen bestehe [18]: daß es in den meisten Empfindungen, Neigungen, und Handlungen der Menschen einen gewissen Grad, eine gewisse Linie gebe, diesseits und jenseits welcher man auf Abwege gerathe, oder zu viel und zu wenig thue [19]: daß keine Handlung gut sey,

18) II. 6. p. 77.

19) Ibid. Man sehe auch Chesterfield I. 388. The sure characteristic of a sound and strong mind is to find in every thing those certain bounds quos vltra, citraque nequit consistere rectum. These boundaries are marked out by a very fine line, which only good sense and attention can discover; it is much to fine for vulgar eyes. In Manners this line is Goodbreading; beyond it, is troublesome ceremony; short of it, is unbecoming negligence, and inattention. In Morals it divides ostentatious puritanism from criminal relaxation: in Religion superstition from impiety, and in short every virtue from its kindred vice, or meakness. I. 388. Chesterfield kommt noch sehr oft auf diese Betrachtungen zurück, z. B. über die Gränze von Artigkeit und Schmeicheley, II. 41. von Sparsamkeit, und Geitz II. 557. von kluger, und nicht-kluger Verschwiegenheit, II. 554.

sey, als welche auf eine solche Art, in einem solchen Maaße, in einer solchen Zeit, aus solchen Bewegungsgründen, in solchen Absichten, und gegen solche Personen gethan werde, auf, in, aus, und gegen welche sie gethan werden müsse [20]), oder wie sie von einem vollkommen klugen Mann würde gethan werden. [21]) Derselbige Weltweise pflichtete zwar dem Gedanken nicht bey, welchen er für einen Gedanken des **Sokrates** hielt, daß alle Tugenden Klugheiten wären; allein er erklärte es zugleich für einen wahren Satz, daß keine Tugend ohne Klugheit Statt finde, das heißt, ohne die natürliche, durch Uebung vermehrte Fähigkeit, das, was dem Menschen gut, oder böse ist, zu unterscheiden, das Eine zu wählen, und das Andere zu vermeiden. [22]) Daß die Lehrer des Vergnügens, und Eigennutzes, nämlich die alten **Sophisten**, **Aristipp**, und **Epikur** die Klugheit für die Einzige, oder die Erste, oder die Mutter aller übrigen Tugenden erkannten, wird Niemanden befremden. Gewiß aber wird es manchen Lesern auffallen, daß auch die Lehrer der strengsten Tugend, **Zeno**, und die **Stoiker** eben dieses behaupteten. Die Klugheit, sagten die **Stoiker**, und mit ihnen **Plutarch**, ist diejenige Tugend

20) II. 6. p. 77. II. 9. p. 90.

21) *ὡρισμενη λογω, και ὡς αν ὁ Φρονιμος ὁριςειε.* l. c. p. 78. Dieser Ausspruch ist es, auf welchen sich Smith, und Hutcheson in mehreren oben angeführten Stellen, bezogen.

22) Ethic. VI. c. 13. *και Σωκρατης, τη μεν, ορθως εζητει, τη δ' ἁμαρτανει· ὁτι μεν γαρ Φρονησεις ωετο ειναι πασας τας αρετας, ἡμαρτανεν· ὁτι δ' ϰκ ανευ Φρονησεως, καλως ελεγε·* und VI. c. 5. *λειπεται αρα αυτην (Φρονησιν) ειναι, ἑξιν αληθη μετα λογϰ πρακτικην περι τα ανθρωπω αγαθα και κακα.*

gend oder Fertigkeit, vermöge deren der Mensch alles, was gut ist, thut, und das, was Böse ist, unterläßt.[23]) In dieser Bedeutung des Worts kann man mit Recht annehmen, daß eine jede andere Tugend weiter nichts ist, als wahre Klugheit, auf andere Gegenstände angewandt. Die Mäßigkeit also ist Klugheit im Genuß von Vergnügungen, und im Begehren von Gütern: die Tapferkeit, Klugheit in der Vermeidung und Ertragung von Uebeln: die Gerechtigkeit, Klugheit, in der Erweisung und Ausübung alles dessen, was wir andern Menschen schuldig sind.[24]) Diesen Begriffen gemäß sagte Epiktet: Alle Menschen geben zu, daß das Gute nützlich, und das Gerechte gut ist. Woher entstehen denn aber bey diesen gemeinschaftlichen richtigen Kenntnissen die großen Abweichungen und Streitigkeiten der Menschen? Daher, daß sie dieselbigen Grundsätze, und Regeln nicht auf dieselbige Art auf die wirklichen Dinge anwenden. Dieser lobt Jemanden als einen tapfern Mann, weil er brav gehandelt habe. Ein Anderer spricht derselbigen Person alle Tapferkeit ab, weil sie sich unbesonnen betragen habe. — Was ist dann nun aber die wahre Bildung des Geistes und Herzens? — Sie besteht darin, die richtigen Kenntnisse, in welchen wir überein-

kommen,

23) apud Plut. Vol. VII. 735. και γαρ ἡ αρετη ποιητεα μεν επισκοπεσα και μη ποιητεα, κεκληται Φρονησις.

24) Plutarch. de fort. Vol. VI. 368. 369. την ευβελιαν και την Φρονησιν εν μεν ἡδοναις αγαθες παρεχομενην, εγκρατειαν και σωφροσυνην καλεμεν, εν δε κινδυνοις και πονοις, καρτεριαν και ανδραγαθιαν, εν δε κοινωνημασι και πολιτειαις, ευνομιαν, και δικαιοσυνην. So Zeno beym Plutarch. VII. 735. Φρονησιν εν μεν απονεμητεοις, δικαιοσυνην, εν τε διαιρετεοις, σωφροσυνην, εν δε ὑπομενετεοις, ανδρειαν.

kommen, in jedem Fall und auf jeden Gegenstand, der Natur gemäß anzuwenden." [25])

Die grösten Ethiker der neuern Zeit wurden durch die Aussprüche der Alten über Klugheit, und über die Schwierigkeit, wahre Grundsätze richtig anzuwenden, aufmerksam gemacht. Sie forschten der Wahrheit dieser Aussprüche mit der grösten Anstrengung nach; und je tiefer sie nachforschten, desto mehr überzeugten sie sich: daß das Rechtverhalten, das tugendhafte und weise Betragen der Menschen nicht allein von dem so genannten guten Willen, oder von wohlwollenden Gesinnungen und Neigungen, auch nicht von der Erlernung der richtigsten und heilsamsten Lebensregeln, und Pflichtgebote, sondern vorzüglich von dem Besitz zweyer Naturgaben abhange, die, wie alle übrige Naturgaben, durch Uebung gebildet, aber durch keine Kunst ersetzt, oder gegeben werden können: von einer natürlichen Richtigkeit des Verstandes, und Gefühls, vermöge deren wir das Gute und Böse, wie das Wahre und Falsche richtig unterscheiden, und das Gute und Böse nach dem Verhältnisse seines Werths, und Unwerths Wohlgefallen, oder Mißfallen hervorbringt; und dann von einer natürlichen Geradheit und Stärke des Willens, vermöge deren wir das erkannte Gute standhaft wählen, und das erkannte Böse standhaft vermeiden. In dieser Ueberzeugung bewiesen Shaftsbury, Hutcheson, und Smith so umständlich: daß es nur wenige Naturgesetze, oder Pflichtgebote, und Lebensregeln gebe, die gar keine Ausnahmen litten: daß es gar keine gebe, die nicht falsch, oder zur Unzeit angewandt werden könnten: und daß daher in den meisten, und schwierigsten Fällen das Gefühl, und Urtheil des klugen und tugendhaften Mannes die einzigen Richter,

25) Differt. Epict. l. c. 22. p. 114. 116.

ter; und Maaßstäbe des Guten, und Bösen in den menschlichen Handlungen seyen. In eben dieser Ueberzeugung bemerkte Hume nach Anleitung der grösten Weltweisen des Alterthums; daß die angebornen und erworbenen Vorzüge des Geistes eben so wohl den Nahmen von Tugenden verdienten, als die Vorzüge des Herzens: daß ungewöhnliche Vorzüge des Geistes eben so große, oder noch größere Bewunderung hervorbrächten, als die beglückendsten, und liebenswürdigsten unter den sittlichen Tugenden: und daß die Figur, die ein Jeder in der Welt mache, die Aufnahme, welche er erfahre, und die Achtung, die man ihm erweise, eben so sehr von seinem Verstande, als von seinem Charakter abhange.[26] In eben dieser Ueberzeugung zählte Smith die Herrschaft über uns selbst, und einen ungewöhnlichen Verstand, der uns die entferntesten Folgen von Handlungen entdecke, zu den nützlichsten Vollkommenheiten des Menschen, aus deren Vereinigung wahre Klugheit entstehe.[27] In gleicher Ueberzeugung schrieb der Graf Chesterfield an seinen Sohn: "deine Ungemächlichkeiten auf der Reise von Heidelberg nach Schafhausen, das liegen auf Stroh, das schwarze Brod, und die zerbrochene Berline sind kleine Proben von noch größeren Beschwerden, welche du auf deinen Reisen erwarten must. Und wenn man Lust hätte, zu moralisiren, so könnte man sie Vorläufer, und Beyspiele der Schwie-

26) Moral Essays, Appendix IV. p. m. 389.

27) I. 318. The Qualities must useful to our selves are, first of all, superior reason and understanding, by which we are capable of discerning the remote consequences of all our actions, and of foreseeing the advantage, ar detriment, which is likely to result from them; and secondly, self-command. . . .

Schwierigkeiten, und Drangsale nennen, welche jeder Mensch auf seiner Reise durch das Leben zu erwarten hat. Auf dieser Reise ist der Verstand das Fuhrwerk, das uns fortbringen muß. Je stärker, oder schwächer, je besser, oder schlechter dieß Fuhrwerk erhalten ist; desto glücklicher oder unglücklicher wird die Reise seyn: wiewohl man auch mit dem besten Fuhrwerk schlechte Wege, und Wirthshäuser antrifft. Sorge also ja dafür, daß du das unentbehrliche Fuhrwerk in gutem Stande erhälst: untersuche, bessere, und stärke es täglich. Dieß kannst du, dieß sollte ein Jeder thun. Wer dieß versäumt, der verdient es, und wird auch gewiß die traurigen Wirkungen dieser Nachlässigkeit fühlen. 28)

Der vierte und letzte Grund, aus welchem ich es für nachtheilig halte, daß die Ethik in eine Reihe von Pflichtgeboten verkehrt werde, ist zwar schon in den vorhergehenden enthalten, verdient aber doch besonders ausgehoben und erläutert zu werden. Er liegt nämlich darin, daß nicht nur jeder Stand, jedes Geschlecht, jedes Alter, und jede Profession eine eigene Moral hat, die manches für erlaubt erklärt, was die Menschen von andern Ständen, Geschlechtern, Altern, und Professionen nicht für erlaubt halten 29), sondern daß auch wirklich nach der Verschiedenheit der Naturen, des Standes, des Geschlechts,

28) I. 197. Letters. Man sehe die Betrachtungen dieses Menschenkenners über den Nutzen des ingenii versatilis, das sich in alle Lagen zu schicken, aus allen Lagen die grösten Vortheile zu ziehen weiß. ib. p. 226.

29) Man sehe Garven's Bemerkungen über den Cicero III. S. 67. 112. 170.

verwandte, gegen Collegen, gegen Obere, denen man unmittelbar untergeordnet ist, und gegen Untergebne, die Einem untergeordnet sind? Wenn von den Pflichten der Eheleute, warum nicht auch von den Pflichten von Bräuten, und Bräutigammen, von Witwen, und Witwern? Wenn von den Pflichten der Fürsten, warum nicht auch von den Pflichten von Ministern, von den Pflichten der Großen und des Adels, der Richter und Krieger, der Volks- und Jugendlehrer, der Reichen und Armen, der Kaufleute, Gelehrten, Künstler, Handwerker und Bauern [33])? Wie zahlreich sind die Abstuffungen, und Verschiedenheiten in den meisten dieser Stände, und Menschenclassen, unter welchen wiederum eine Jede ihre besonderen Pflichten hat? — Man untersuche die Vorschriften genau, die für jeden Stand, für jedes Verhältniß gegeben werden; und man wird finden, daß sie ohne Ausnahme so allgemein sind, daß man sie, wenn sie gebieten, zu erfüllen glauben kann, ungeachtet man sie nicht erfüllt, und wenn sie verbieten, sie nicht zu übertreten wähnt, ungeachtet man sie wirklich übertritt. Was hilft es zu sagen: es ist Pflicht für deine Gesundheit, für deine Glücksumstände, für die Ausbildung deiner Geisteskräfte zu sorgen, deine Zeit gut anzuwenden, u. s. w. wenn Tausende sich einbilden, diese Pflichten zu erfüllen, und dennoch ihre Gesundheit und Glücksumstände zerrütten, ihre Kräfte verbilden, ihre Zeit unnütz, oder schlecht anwenden? Was hilft es zu sagen; sey kein Verschwender, sey nicht stolz, eitel, unhöflich u. s. w., wenn Tausende gegen diese Warnung sündigen, ohne es wahrzunehmen, und wenn sie von Andern

33) Der Verfasser der Morale universelle handelt von den Meisten dieser Pflichten, und diese Untersuchungen sind die vortrefflichsten des ganzen Werks.

Andern aufmerksam darauf gemacht werden, ohne ihre Fehler anzuerkennen?

Die Absicht meiner bisherigen Betrachtungen war nicht, alle Vorschriften und Pflichtgebote unbedingt zu verwerfen, sondern erstlich: die übermäßig hohe Meinung, welche die neuern, vorzüglich deutschen Philosophen von der Nützlichkeit solcher Lebensregeln, und Pflichtgebote gehegt haben, herabzustimmen: und dann zweytens anzurathen, daß man nach dem Beyspiele der Alten das, was diese exoterische, oder paränetische Ethik nannten, d. h. alle Betrachtungen über das schickliche und vernunftmäßige Betragen einzelner Stände, Geschlechter, und Alter, über die Pflichten besonderer Verhältnisse und Lagen, alle Ermahnungen und Abmahnungen, alle lebhafte Schilderungen von Charakteren und Sitten von der wissenschaftlichen Ethik absondere, und für die Zukunft den weisen Eltern, Ehegatten, Oberen, Feunden, und Rathgebern, besonders den aufgeklärten Erziehern der Kindheit, und Jugend, den erleuchteten Lehrern des Volks, und den National-Schriftstellern, oder populären Moralisten überlasse. Wenn für diese Trennung auch keine andere Gründe vorhanden wären, so sollte man sie bloß deßwegen vornehmen, weil alle Vorschriften für gewisse Stände, Geschlechter, Alter, Lagen und Verhältnisse, so lange sie im Allgemeinen stehen bleiben, durchaus unnütz sind, und wenn sie in ein genaues Detail gehen sollen, zu einer solchen Masse von Kenntnissen anwachsen würden, daß man sie gar nicht in die Gränzen einer einzigen auf den hohen Schulen vorzutragenden Wissenschaft zusammenpressen könnte.[34]) Man denke nur an die Kunst

34) Schon Aristoteles L. 7. p. 80. Ethic. sagte sehr richtig: εν γαρ τοις περι τας πραξεις λογοις οἱ μεν

Kunst der Erziehung, oder einer vernünftigen Behandlung der Kinder, an das weise Betragen von Fürsten, Rathgebern von Fürsten, Richtern, und andern Obrigkeiten, an ein weises Betragen in der Ehe, an ein vernünftiges Betragen des andern Geschlechts, u. s. w! Die nützlichsten Lehrer der paränetischen Moral sind die Prediger, und dann beliebte National-Schriftsteller. Wie großen Nutzen stiftete nicht Voltaire durch seine Schriften über die Toleranz: Roußeau durch seinen Emil: und andere Französische Schriftsteller durch die Schilderungen der Sitten der höheren Stände! Nicht weniger nützlich wurden in England der Zuschauer, und andere Wochen- oder Monathsschriften, die von allen gebildeten Volksclassen gelesen wurden.

Bey der Schätzung der Ethik, wie aller übrigen Wissenschaften, fällt man meistens in die eine, oder andere Uebertreibung. Man hofft entweder zu viel Gutes, oder man traut ihnen zu wenig zu, und fürchtet wohl gar allerley Schäden von denselben. Die Ersten rühmen von der Philosophie überhaupt, und besonders von der Ethik, daß sie alle Gebrechen des Gemüths heile, alle quälende Befürchtungen, oder Besorgnisse vertreibe, und von allen heftigen Begierden losmache.[35] Man schränkt diese Lobreden nicht immer mit dem Cicero durch die hinzugefügte Bemerkung ein, daß die Ethik diese Wirkungen nicht in allen Menschen in gleichen Graden hervorbringe: sondern sich alsdann am kräftig-

μεν· καθολε, κενωτεροι εισιν· οι δε επι μερες, αληθινωτεροι.

35) Cicer. II. 4. Tusc. quaest. Nam efficit hoc philosophia; medetur animis, inanes sollicitudines detrahit, cupiditatibus liberat, pellit timores.

kräftigsten beweise, wenn sie sich irgend einer edeln Natur, eines empfänglichen Geistes, und Herzens bemächtigt habe.[36]) Wenn man die heilsame Macht der Philosophie beweisen wollte, so berief man sich auf die Beyspiele eines Sokrates und anderer Weisen, für welche die Natur mehr, oder wenigstens eben so viel, als der Unterricht gethan hatte. — Die Tadler derselben fragten hingegen: ob dann selbst die Erfinder der Lehren der Weisheit merklich dadurch seyen gebessert worden: der wie vielte so lebe, als er lehre: ob nicht die meisten Lehrer der Weisheit entweder eitel, oder stolz, oder habsüchtig, oder niedrigen Lüsten ergeben, und ob nicht die Thaten der Meisten mit ihrem Wandel in einem offenbaren Widerspruche seyen[37])? So schändlich es für einen Grammatiker sey, wenn er schlecht rede, oder schreibe, für einen Lehrer der Ton-

 kunst

36) l. c. Sed haec eius vis non idem potest apud omnes: tum valet multum, cum est idoneam complexa naturam. Fortes enim non modo fortuna adiuuat, vt est in vetere prouerbio, sed multo magis ratio, quae quibusdam quasi praeceptis confirmat vim fortitudinis.

37) l. c. Cicer. Sed haec eadem num censes apud eos ipsos valere, nisi admodum paucos, a quibus inuenta, disputata, conscripta sunt? Quotus enim quisque philosophorum inuenitur, qui sit ita moratus, ita animo ac vita constitutus, vt ratio postulat? qui disciplinam suam non ostentationem scientiae, sed legem vitae putet? Qui obtemperet ipse sibi, et decretis suis pareat? Videre licet alios tanta leuitate, et iactatione, iis vt fuerit non didicisse melius: alios pecuniae cupidos, gloriae non nullos, multos libidinum seruos, vt cum eorum vita mirabiliter pugnet oratio. Quod quidem mihi videtur turpissimum.

kunst, wenn er schlecht spiele; eben so schändlich sey es für einen Lehrer der Lebenswissenschaft, wenn er schlecht lebe.

Die Alten nannten die Ethik häufig eine Kunst des Lebens; und verglichen sie mit andern Künsten. So wie derjenige, welcher die Kunst des Ackerbaus, oder des Weinbaus, oder des Gartenbaus gelernt habe, der Regel nach seinen Acker, oder Weinberg, oder Garten besser baue, als andere Unwissende; eben so lebe derjenige, welcher die Kunst des Lebens gelernt habe, besser, als Ungebildete.[38] Dieser Schluß traf in den älteren Zeiten häufiger, als jetzt ein, weil unter den Griechen der Unterricht in der Lebenskunst auf eine gewisse Art mit der Ausübung verbunden war, indem die Jünger von Weltweisen auch ihre Freunde waren, viele Jahre auf das genauste mit ihnen zusammen lebten, sich nach ihren Mustern bildeten, und wenn sie vom rechten Wege abwichen, von ihren Lehrern gestraft, gewarnt und zurecht gewiesen wurden.[39] Und doch bildete selbst Sokrates nicht bloß Platone, Xenophonte, u. s. w. sondern auch Alcibiade, und Kritiasse: weßwegen seine Feinde ihn auch als einen Verderber der Jugend anklagten. In unsern Zeiten, wo die Meister und Jünger der Lebenswissenschaft sich im Durchschnitt nur aus den Lehrstunden kennen, dürfen wir noch weniger, als im Alterthum hoffen,

38) V. 14. de Fin. Cicer.

39) Senec. Ep. 6. Zenonem Cleanthes non expressisset, si eum tantum modo audisset. Vitae eius interfuit, secreta perspexit, obseruauit illum, an ex formula sua viueret. ... Plato plus ex moribus, quam ex verbis Socratis traxit.

hoffen, daß die bloße Theorie viele und reiche Früchte bringen werde.

Ich schmeichle mir, daß folgende Betrachtungen meinen Lesern nicht nur in der Schätzung der Lebens-Wissenschaft, sondern auch in der Bestimmung ihrer vornehmsten Zwecke behülflich seyn werden.

Sehr viele Menschen machen unläugbar sich selbst, und Andere dadurch unglücklich, daß sie den Werth, und Unwerth der Dinge nicht kennen, daß sie Dinge für Güter und Uebel, oder für größere und kleinere Güter und Uebel halten, als sie wirklich sind. Die Einen verfolgen Reichthümer, oder Ehrenstellen, oder Credit, Einfluß und Macht, oder Ruhm, oder sinnliche Vergnügungen mit Aufopferung der Ruhe ihres Lebens, und ihres Gewissens, weil sie die Gegenstände ihrer Leidenschaft als das höchste Gut betrachten. Noch Andere, die im Besitz von Macht, Ansehen, und Reichthümern sind, vernachlässigen die Bildung ihres Geistes und Herzens, weil sie nicht einsehen, daß die innern Vorzüge des Menschen die vornehmsten Quellen seiner Glückseligkeit sind, ohne welche weder Reichthümer, noch Macht und Ansehen glücklich machen. Wiederum Andere peinigen sich fast unaufhörlich durch eine ungegründete oder übertriebene Furcht vor dem Verlust von zeitlichen Gütern, oder dem Hereinbrechen natürlicher, und unvermeidlicher Uebel; und wenn vergängliche Güter verschwinden, natürliche und unvermeidliche Uebel sich einstellen, so verlieren sie vor übermäßiger Angst alle Lust, und Fähigkeit, den erlittenen Schaden zu ersetzen, die gegenwärtigen Uebel zu entfernen, oder zu mildern, und das, was sich nicht ändern läßt, standhaft zu tragen. Der gröste Theil nun der Thorheiten, der Laster, und des Elends, die aus einer unrichtigen

Schätzung der Dinge entstehen, würden nicht Statt finden, wenn man die Menschen früh genug lehrte, die Dinge für das zu halten, was sie wirklich sind, oder, wie die Alten sagen, ihnen die Larve abzuziehen. Eine Ethik, die dieses in Betrachtungen über Tugend, und Laster, über Güter und Uebel leistet, wird gewiß großen Nutzen stiften. Ein berühmter Brittischer Weltweiser glaubte, daß die Moral einzig und allein dadurch nutzen könne, daß sie die Begriffe der Menschen über den Werth, und Unwerth der Dinge berichtige, und die Irthümer verhindere, oder ausrotte, welche den Menschen verderben, oder unglücklich machen. 40)

Sehr viele Menschen werden selbst, und machen Andere unglücklich, oder werden selbst, und machen Andere nicht so glücklich, als sie werden könnten, weil sie sich selbst nicht kennen, sich selbst Vorzüge des Cörpers, des Geistes, und Herzens zutrauen, die sie nicht haben, oder die wirklichen Vorzüge vergrößern, oder ihre Gebrechen und Schwachheiten gar nicht, wenigstens nicht in dem Maaße wahrnehmen, wie sie in ihnen vorhanden sind. Folgen dieses Mangels von Selbstkenntniß sind: daß Menschen sich in Aemter, Geschäffte, und Unter-

neh-

40) Ferguson II. 73. Moral science operates for our good, only by mending our conceptions of things, and correcting or preventing the errors, from which moral depravity or misery proceeds. . . . They (philosophers of old) proposed, that the first principle of morality should eradicate every false apprehension on the subiect of good and evil; and so become sufficient to give just direction to the will and affections, wherever they proceed on the pre-conceived notion of things.

nehmungen hineinwagen, denen sie nicht gewachsen sind; und dadurch nicht bloß sich selbst, sondern auch andere Menschen, nicht selten ganze Städte, Provinzen, und Reiche zu Grunde richten; und daß sie durch ihre Eitelkeit, oder ihren Stolz, oder ihre Grobheit und Bitterkeit, oder durch Verläumdungssucht, Habsucht, und andere Fehler, deren sie sich selbst nicht bewußt sind, alle die Menschen von sich entfernen, deren Hülfe, und Gewogenheit ihnen unentbehrlich sind. Eine unrichtige Selbstkenntniß ist aus einleuchtenden Gründen schwerer zu verbessern; Mangel von Selbstkenntniß schwerer zu ergänzen, als eine unrichtige, oder unzureichende Kenntniß des Werths der Dinge. Wenn aber die Wissenschaft des Lebens auch nur das leistet, was geleistet werden kann; so stiftet sie dadurch großen Nutzen, daß sie Wahrheit suchenden Geistern Winke oder Anweisungen gibt, wie sie sich selbst beobachten, ihre eigenen Fehler entdecken, und ihre guten Eigenschaften nicht überschätzen sollen. [41])

Sehr viele Menschen machen sich selbst, und Andere unglücklich, oder werden selbst, und machen Andere weniger glücklich, weil sie andere Menschen, und die menschlichen Angelegenheiten zu wenig kennen, oder nicht recht zu behandeln wissen. Die Einen trauen Andern, oder hoffen von ihnen zu viel, oder zu wenig. Andere schmeicheln, oder loben, wo sie warnen, und strafen: oder geben und sehen nach, wo sie vordringen und treiben sollten. Noch Andere scheuen die Schwachheiten

C

41) Hutcheson sagt sehr richtig: I. p. 4. Yet the Author is sensible that method is the principal aid he can give, and that, to succeed in the study of mind, every reader must perform the work for himhelf.

helfen ihrer Nebenmenschen zu wenig: wollen zwingen, wo sie gewinnen: mit Gewalt durchsetzen, wo sie langsam, und vorsichtig zu Werke gehen sollten. Aus diesem Mangel einer richtigen Kenntniß und Behandlung von Menschen werden tausend, und aber tausend sonst gerechte Hoffnungen getäuscht, und eben so viele heilsame Entwürfe vereitelt. Solche Hoffnungen würden nicht getäuscht, solche Entwürfe nicht vereitelt werden, wenn man denen, welche die einen hegen, und die andern machen die nöthige Kenntniß der Menschen, und ihrer Behandlung einflößen könnte. Allein diese Kenntniß der Menschen und ihrer Behandlung läßt sich eben so wenig unfehlbar lehren, als die Kenntniß seiner Selbst, oder als die Kunst, in allen Fällen auf eine schickliche und vernünftige Art zu handeln. Das Einzige, was die Wissenschaft des Lebens auszurichten im Stande ist, besteht darin, daß sie denen, welche die nöthigen Anlagen des Geistes und Herzens besitzen, heilsame Anweisungen ertheilt, wie sie andere Menschen, mit welchen sie in Verbindung sind, oder auf welche sie wirken wollen, zu beobachten, und zu behandeln haben. Auch in so fern sie dieses thut, kann die Wissenschaft des Lebens sehr nützlich werden.

Manche Menschen besitzen nicht gemeine Fähigkeiten, und haben den Werth, und Unwerth der Dinge aus dem schriftlichen, oder mündlichen Unterricht ächter Weisen kennen gelernt. Auch fehlt es ihnen weder an Selbst- noch an Menschen- und Weltkenntniß. Allein ihre Sinne sind so entzündbar, ihre Leidenschaften so heftig, daß sie sehr oft bald von dem Reitze des gegenwärtigen Vergnügens, und der Begierde nach vorschwebenden Gütern, bald von dem Gefühl, oder der Furcht gegenwärtiger, oder bevorstehender Uebel auf eine solche

Art

Art überwältigt werden, als wenn in ihren Fähigkeiten und Kenntnissen nicht das geringste Gegengewicht gegen die unwiderstehlichen Empfindungen und Leidenschaften vorhanden wäre. Es ist eitle Prahlerey, wenn man vorgibt, daß man durch die Kraft von Gründen jede Leidenschaft besiegen, und durch gute Grundsätze allein die Herrschaft über sich selbst erlangen, und verschaffen könne. Die Wirkungen der triftigsten Gründe, und der herrlichsten Grundsätze hangen nicht bloß von dem Gewicht der erstern, und der Wahrheit der andern, sondern von der Stärke der Vernunft, welche sie empfängt, und von der Stärke der Leidenschaften ab, welche sie schwächen, oder unterdrücken sollen. Es gibt unheilbare Schäden und Krankheiten der Seele, wie des Cörpers. Nur die heilbaren Schäden und Krankheiten können durch eine weise Seelen-Diät, und Seelen-Arzneyen gehoben werden. In so fern die Wissenschaft des Lebens die einen vorschreibt, und die anderen darbietet, kann sie vielen Menschen nützlich werden.

Wenn man also auch die wohlthätigen Uebungen gar nicht rechnet, welche die ächte Wissenschaft des Lebens dem Geiste ihrer Lehrer und Schüler verschafft; so stiftet sie einen vierfachen großen Nutzen: sie lehrt den Werth und Unwerth der Dinge kennen: sie gibt Anweisungen, wie wir nicht bloß uns selbst, sondern auch andere Menschen recht beobachten, und diese auf eine vernünftige Art behandeln: sie zeigt endlich, wie wir unsere schädlichen Leidenschaften besiegen, und uns die so wichtige Herrschaft über uns selbst verschaffen sollen. Freylich gewährt sie diese Vortheile nicht allen Menschen ohne Unterschied, und in gleichem Grade. Nur um ihre Wahrnehmungen und Lehren zu fassen,

ich

ich will nicht einmahl sagen, anzuwenden, muss man ein gewisses Maaß von Kräften und eine gewisse Musse besitzen, die dem größten Theil der Menschen versagt, und weßwegen diese auch von der unmittelbaren Benutzung der wissenschaftlichen Ethik ausgeschlossen sind. Selbst in der kleinen Zahl auserwählter Menschen, welchen die Vorsehung Kräfte und Musse genug geschenkt hat, wirkt die Wissenschaft des Lebens nach dem Verhältnisse der natürlichen Anlagen des Geistes und Herzens, und dann der Situationen und Wirkungskreise, in welche Menschen versetzt werden. Die letzteren sind eben so sehr verschieden, als die ersteren, und eben deßwegen sind auch die Früchte der Lebenswissenschaft in verschiedenen Menschen so ungleich.

Ich beschließe die bisherigen Untersuchungen mit einigen Gedanken so wohl über die Beschaffenheiten der würdigen Lehrer, als der würdigen Schüler der Lebenswissenschaft.

Es gibt Wissenschaften, zu deren Erlernung und Vortrage man weiter nichts, als nicht-gemeine Fähigkeiten, und neben diesen Fleiss, und Lust zur Sache braucht. Von dieser Art sind alle Theile der theoretischen Philosophie, und Mathematik: welche daher auch der Jüngling eben so wohl, als der Mann, der Stubengelehrte eben so gut, als der Kenner der Welt und der Menschen, der Mann von beflecktem, als unbeflecktem Charakter lehren kann.

Zur Erlernung, und zum Vortrage anderer Wissenschaften werden nicht bloß Genie, Fleiß, und Lust zur Sache, sondern zahlreiche, zum theil künstliche,

und

und mühselige Beobachtungen, oder Versuche, kostbare Instrumente, oder Sammlungen von Merkwürdigkeiten der Natur oder der Kunst erfordert. Wenn also auch ein Mann von dem seltensten Genie, dem unermüdlichsten Fleisse, und dem brennendsten Enthusiasmus die Sternkunde, die Chemie, die Botanik, die Physik, und Naturgeschichte ohne die unentbehrlichen Hülfsmittel dieser Wissenschaften lehren wollte, so würde er mit Recht als ein Thor verspottet, und verlassen werden.

Es gibt endlich Wissenschaften, oder Sammlungen von nützlichen Kenntnissen, deren fruchtbarer Vortrag nicht bloß Genie, Fleiß, Eifer, oder äußere Hülfsmittel, sondern eine langwierige und reife Erfahrung, viele Selbst- und Menschenkenntniß, und vorzüglich einen unbescholtenen Charakter und Wandel verlangen. Die zuletzt genannten Eigenschaften erfordert keine andere Wissenschaft so sehr, als die Ethik. Die Ethik soll den Werth und Unwerth der Dinge richtig schätzen lehren. Wie könnte dieses Jemand thun, der nicht die mancherley Freuden und Leiden, Güter und Uebel des menschlichen Lebens an sich selbst erfahren, oder wenigstens in der Nähe beobachtet hat? Wie könnte Jemand von den Beschwerden, Gefahren, und Vortheilen von Reichthümern, Macht, Ansehen, und Ruhm, von den Vergnügungen der grossen Welt, von den Freuden der Liebe, der Freundschaft, und der Tugend; oder von den Unfällen reden, denen auch die glücklichsten unter den Menschen ausgesetzt sind, wenn er alle diese Dinge bloß vom Hörensagen, oder aus Büchern kennte? **Aristoteles** glaubte, daß junge unerfahrne, und leidenschaftliche Jünglinge nicht einmahl würdige Hörer der Lebenswissenschaft seyen! Mit desto

größerem Rechte kann man behaupten, daß junge und unerfahrne Männer keine würdige Lehrer der Ethik seyn können. Hutcheson sagte vortrefflich: "die besten Richter der Güter und Uebel sind Männer im mittleren Alter, welche sich noch der Freuden der Jugend erinnern, sich ihres gegenwärtigen Zustandes erfreuen, und die Betagten von beiderley Geschlecht zu beobachten Gelegenheit haben." [42])

Die ächte Wissenschaft des Lebens soll die Kunst lehren, sich selbst, und Andere Menschen kennen zu lernen, und unsere Nebenmenschen zu unserm, und ihrem eigenen Glück auf eine vernünftige Art zu behandeln: in so fern diese Künste lernbar, und lehrbar sind. — Wie könnten dieses junge Leute, die meistens nicht einmahl sich selbst, und noch viel weniger Andere kennen? Wie solche Menschen, die den grösten Theil ihres Lebens in ihrem Studierzimmer, oder Familien, oder engen Zirkeln eingekerkert waren, und alles, was sich außer diesen findet, oder außer denselben vorgeht, nie mit eigenen Augen gesehen, mit eigenen Ohren gehört haben. — Eitle, und stolze der Welt unkundige Stubengelehrte können durchaus keine würdige Lehrer der Wissenschaft des Lebens werden.

Die Wissenschaft des Lebens soll endlich die guten Gefühle und Neigungen des menschlichen Herzens erwecken und stärken, die bösen hingegen ausrotten oder schwächen. Dieß kann sie unmöglich, wenn ihre Lehren aus dem Munde eines Mannes kommen, der selbst von wilden Leidenschaften beherrscht wird, und durch schimpfliche Laster die allgemeine Achtung verloren hat.

Ein

42) I. p. 194.

Ein Lasterhafter, der Tugend lehren will, ist nicht bloß ein Blinder, der eine Fackel hält, welche andere erleuchtet, ohne ihm selbst Licht zu verschaffen. Er ist vielmehr ein Blinder, der auch Andere durch einen falschen Schein blendet. Nur der unwissende, und gedankenlose Haufe kann sich durch die Schönrednerey eines lasterhaften Schwätzers hinreissen lassen. Wenn nachdenkende Menschen auch einige Augenblicke durch die schönen Worte, oder die bezaubernde Stimme eines verdorbenen Lehrers der Religion und Tugend getäuscht werden; so stellen sie doch gleich nachher die Vergleichung zwischen den Reden und Handlungen eines solchen Lehrers an. Und bey dieser Vergleichung verschwinden nicht nur die guten Eindrücke, welche vorher gemacht worden waren, sondern es entstehen lebhafter Abscheu gegen den Heuchler, und peinigende Zweyfel an der menschlichen Tugend, die auf eine so frevelhafte Art entweiht worden ist. In allen gutgeordneten Staaten entfernt man Schullehrer, und Volkslehrer, welche durch grobe öffentliche Laster die Kindheit und Jugend, oder das Volk geärgert haben. Nach eben den Grundsätzen, welche diese Maaßregeln veranlassen, sollten auch die Vorsteher der hohen Schulen von den Lehrstühlen der Moral alle diejenigen Personen entfernt halten, die durch auffallende Thorheiten und Ausschweifungen die Achtung ihrer Mitbürger so sehr verloren haben, daß die Lehren der Klugheit und Tugend in ihrem Munde nothwendig alles Ansehen verlieren müssen. Außer dem angeführten Grunde gibt es noch eine andere nicht weniger wichtige Ursache, um welcher willen man nur tugendhafte Männer zu Lehrern der Lebenswissenschaft wählen sollte. Lange und reife Erfahrung, Welt- und Menschenkenntniß sind zu einer richtigen Schätzung der Güter, und Uebel nicht nothwendiger,

 als

als ein wohlwollendes Herz, ein tugendhafter Charakter, und ein unbescholtener Wandel. "Die besten Richter in der Bestimmung des Werths der Dinge sind unstreitig diejenigen, welche die mannichfaltigsten Erfahrungen mit einem natürlich gesunden Zustande ihrer Sinne, und Triebe verbinden. Nun behauptete niemahls irgend ein Mensch, daß die wohlwollenden Gefühle und Neigungen, die Bewunderung der Tugend, die Begierde nach verdienter Achtung, die Erwerbung nützlicher Kenntnisse, und eine natürliche Betriebsamkeit irgend einem Sinn, oder irgend einer guten Neigung Abbruch thäten, welches man mit Recht der Schwelgerey, der Wollust, und Weichlichkeit vorgeworfen hat. Die höchsten sinnlichen Vergnügungen können von denen empfunden werden, die Leib und Seele mit Kraft in der Ausübung ihrer Pflichten üben, und alle natürliche Begierden, eine jede zur rechten Zeit befriedigen. Solche Menschen sind unstreitig die besten Richter aller Genüsse. Und auch hier bewährt sich der Grundsatz, welchen Aristoteles so oft einschärft: daß der tugendhafte Mann der wahre Richter, und das wahre Kriterium der Dinge sey." 43)

Ein Jeder, der einen Lehrer der Wissenschaft des Lebens wählen will, oder gewählt hat, stelle nach den angegebenen Merkmahlen eine sorgfältige Prüfung an, damit er entweder recht wählen, oder eine unglückliche Wahl bald verbessern könne!

Aristoteles schloß in einer Stelle, auf welche ich meine Leser schon oben aufmerksam gemacht habe, alle junge Leute von dem Studio der Wissenschaft des Lebens

43) Hutcheson I. p. 141.

lebens aus einem doppelten Grunde aus 44): erstlich, weil sie der Menschen und menschlichen Angelegenheiten zu wenig kundig, und also zu der Wissenschaft, welche von beiden handle, zu wenig vorbereitet seyen: und dann zweytens, weil sie zu sehr von ihren Sinnen und Leidenschaften beherrscht würden, als daß sie auf die Lehren der Weisheit horchen könnten. Aus dem letzten Grunde erklärte er auch alle übrige Menschen, die unter der Herrschaft der Leidenschaften stünden, für unfähig, die Wissenschaft des Lebens mit Nutzen zu studieren.

Es läßt sich leicht darthun, daß der Stagirit die Zahl der fähigen Schüler der Lebenswissenschaft zu sehr beschränkt habe. Die Ethik soll nicht bloß die guten und tugendhaften Menschen in Stand setzen, ihre guten Gaben möglichst auszubilden. Sie soll auch Irrende von Irthümern, Thoren von ihren Thorheiten, Lasterhafte von ihren Lastern, Knechte der Leidenschaften von dem Joche der Leidenschaften zurückbringen. Nur allein gänzliches Unvermögen des Geistes, gänzlicher Mangel von Musse, oder von gutem Willen, sich zu bilden und zu bessern, machen Jemanden unfähig, oder unwürdig, ein Schüler der Wissenschaft des Lebens zu werden. Wenn man aber auch zugibt, daß bey vorausgesetzter Fähigkeit, und Neigung sich zu bilden, oder zu bessern, weder Alter, noch Gemüthsbeschaffenheit von dem Studio der Lebenswissenschaft ausschliessen; so kann man dennoch fragen, ob diejenigen Jahre, in welchen die Jugend der gebildeteren Stände die hohen Schulen zu besuchen pflegt, dasjenige Alter seyen, in welchem die Lebenswissenschaft mit dem glücklichsten

44) I. c. 3. p. 20. 21.

lehsten oder wenigstens mit glücklichem Erfolge studiren könne, und dann, ob man die Ethik so vortragen müsse als sie gewöhnlich, wenigstens in Deutschland, vorgetragen wird.

Die wissenschaftliche Ethik enthält nichts, was nicht wohlerzogene Jünglinge verstehen, aber sehr vieles, was sie aus Mangel von Erfahrung noch nicht beurtheilen können. Wie sollten junge Leute, für deren Bedürfnisse bisher Andere sorgten, die meistens auf fremden Antrieb, und mit Widerwillen arbeiteten, denen die Vergnügungen der großen Welt, Ruhm, öffentliche Aemter und Geschäffte fremd sind, die bisher wenig Gutes und Böses zu thun Gelegenheit hatten, und mit sehr wenigen Menschen, gröstentheils von ihrem Alter bekannt wurden, in welchen endlich die meisten Leidenschaften noch schlafen, oder kaum zu erwachen anfangen, wie sollten diese, über den Werth und Mißbrauch von Glücksgütern, über die Freuden der Tugend, und einer anhaltenden gemeinnützigen Arbeitsamkeit, über die Gefahren der Leidenschaften, über die Kunst, Menschen zu beobachten, und zu behandeln, selbst urtheilen können? Hieraus folgt aber nicht, daß die Wissenschaft des Lebens für das jugendliche Alter nicht passe, oder jungen Leuten ganz unnütz sey. Die Kindheit und Jugend muß vieles lernen, über dessen Nützlichkeit sie selbst nicht urtheilen darf, oder kann, sondern Eltern, Vorgesetzte und Lehrer urtheilen lassen muß. Die Wissenschaft des Lebens ist gleich andern nützlichen Kenntnissen ein guter Saame, der in jugendliche Gemüther ausgestreut wird, und nach dem Verhältnisse der Fruchtbarkeit des Bodens, in welchen er fällt, mehr oder weniger gute Früchte bringt. Die Lehren und Beobachtungen, welche sie vorträgt, sollen

jugend-

jugendliche Gemüther auf die Freuden und Leiden, auf die Güter und Uebel, auf Lagen, Begegnisse, und Wirkungskreise des künftigen Lebens vorbereiten, damit sie die Erfahrungen und Rathschläge der grösten Weisen aller Zeiten bey allem, was sie genießen und leiden, begehren, und verabscheuen, thun und lassen, entweder prüfen und berichtigen, oder anwenden mögen, und nicht bloß durch ihre ungebändigten Leidenschaften, oder durch die Vorurtheile ihrer Zeitgenossen und ihres Standes in Bewegung gesetzt werden. Ein junger Mensch, der den Werth der äußeren Güter, die seligen Wirkungen der Tugend, und die unseligen Folgen des Lasters von gültigen, ihm selbst ehrwürdigen Richtern schätzen gehört hat, wird gewiß nicht die Güter des Glücks mit einer solchen Wuth begehren, die Tugend nicht so leicht aufopfern, dem Laster sich nicht so leicht überlassen, als ein Anderer ganz roher Jüngling, der entweder seinen unordentlichen Trieben, oder der herrschenden öffentlichen Meinung, oder den Sitten und Vorurtheilen seines Standes folgt. Wenn die Zeit es erlaubte, so sollte man mit der wissenschaftlichen Moral, welche man der Jugend vorträgt, einen Abschnitt der paränetischen Ethik, nämlich Betrachtungen über das vernünftige Betragen der Jugend aus den gebildeten Ständen verbinden. Nicht weniger nützlich würde es seyn, wenn Männer, die nicht nur als Lehrer der Jugend beliebt, sondern auch wegen ihres Charakters, und Wandels verehrt sind, außer den öffentlichen, oder vielmehr Privatstunden, in welchen sie die Ethik für einen jeden lernbegierigen Jüngling lehren, noch eine andere Stunde für eine auserwählte Zahl von jungen Leuten aussetzten, in welchen sie sich mit diesen ihren vertrauteren jungen Freunden über das Vorgetragene unterhielten, um es zu erläutern, oder tiefer einzuprä-

einzuprägen, oder auf Einzelne nach der Verschiedenheit ihrer Charaktere, und Bestimmungen anzuwenden. Die Ethik, wie man sie bisher auf den hohen Deutschen Schulen vortrug, brachte auch deswegen so wenig Nutzen für das Herz, und das Leben hervor, weil sie meistens so gelehrt wurde, als wenn sie nicht sollte ausgeübt; sondern nur gelernt, und auf Redner- oder Lehrstühlen wieder vorgetragen werden.

Druck-

Druckfehler.

Seite 13 statt Paradoxanomie ließ Paradoxomanie.
— 14 — Paradoxoma l. Paradoxen.
— 17 — aufs Gehirn und Nerven l. auf das Gehirn, und die Nerven.
— 19 — für einen Menschen l. einem Menschen.
— 26 — noch folgenden Willen l. nach folgenden Willen.
— 31 — ihren Zeitgenossen l. ihre Zeitgenossen.
— 32 — handlungsweisen l. Handlungsweisen.
— 53 — den Rath l. dem Rath.
— 59 — gemächlich l. vorzüglich.
— 59 — priuatiore l. priuatione.
— 90 — errichten l. verrichten.
— 95 not. 135 st. VII. l. III.
— 100 Z. 13 st. daß l. als.
— 109 Z. 6 — ersten l. letzten.
— 125 Z. 2 — Sacheln l. Stacheln.
— 128 Z. 8 — lautes l. laute.
— 137 Z. 8 — Luceum l. Lyceum.
— 155 Z. 1 — allen unseren l. allem unsere.
— 193 Z. 12 — mit Gleichen l. mit Gleichem.
— 193 Z. 5 von unten st. daß er l. was er
— 201 Z. 22 st. Systeme l. System.
— 222 Z. 16 nach den Worten: nothwendigen Uebel setze man: wahre Uebel.
— 222 Z. 20 st. allerley l. aller.
— 229 in der Note 10 st. von welchen l. von welchem.
— 232 Z. 11 st. Einwickelung l. Entwickelung.
— 236 Z. 11 — hat l. hatte.
— 238 Z. 4 — Aristoles l. Aristoteles.
— 264 Z. 15 — Fällen l. Fälle.
— 282 Note st. VI. l. II.
— 287 Z. 1 st. den l. dem.
— 302 Note 53 st. nsturel l. naturel.
— 310 Z. 21 st. gesuchtesten l. ausgesuchtesten.
— 331 Z. 6. von unten st. wichtigere l. richtigere.
— 346 Z. 11. st. werden l. wurden.
— 352 Z. 4. st. Verfassern l. Urhebern.

Allgemeine kritische Geschichte der Ethik

oder

Lebens-Wissenschaft

nebst

einer Untersuchung der Fragen:

Gibt es dann auch eine Wissenschaft des Lebens?

Wie sollte ihr Inhalt, wie ihre Methode beschaffen seyn?

von

C. Meiners

Königl. Großbritannischem Hofrath, und ordentlichem Lehrer der Philosophie zu Göttingen.

Zweyter Theil.

Göttingen
in der Dieterichischen Buchhandlung.
1801.

Vorrede.

Ich verhehle es gar nicht, daß ich mich aus allen Kräften bemüht habe, die Gebrechen der Kantischen Ethik, und die Mängel ihres Urhebers, als Schriftstellers, zu entdecken, und darzustellen. Ich unternahm diese Arbeit, nicht, weil es mir Vergnügen macht, zu polemisiren, oder die gute Meinung eines Theils des Publicums von einem berühmten Manne zu schwächen, sondern weil ich die Kantische

Ethik für eben so schädlich, als leer, und grundlos hielt. Mit eben der Anstrengung, womit ich die Kantische Ethik prüfte, bestrebte ich mich, stets in der Gemüths-Verfassung eines ruhigen, und ernstlichen Forschers zu bleiben. So groß und häufig auch die Versuchungen waren, die mannichfaltigen Widersprüche, und Inconsequenzen des Herrn K. mit einer andern, als ernsthaften Miene zu rügen; so überwand ich doch alle diese Versuchungen standhaft. Ich trennte in Herrn K. beständig nicht nur den Menschen, und den Schriftsteller, sondern ich unterschied auch in dem Schriftsteller den Verfasser der moralischen Schriften von dem Urheber der früheren Werke. Wenn Einer, oder der Andere der Verehrer des Königsbergischen Weltweisen einen Beruf

fühlen

fühlen sollte, meine Prüfung der Kantischen Ethik gleichfalls zu untersuchen; so wünsche ich, daß es in eben dem Geiste, und Tone geschehen möge, in welchem ich geschrieben habe. Man erleichtert dadurch dem unbefangenen Publico, das über mich, und meine Gegner entscheiden wird, die Mühe, einen unparteyischen Ausspruch zu thun. Das, was mir von literarischem Ruf zu Theil geworden ist, (worauf ich je länger, je weniger Werth setze) hängt im geringsten nicht von dem Schicksale der gegenwärtigen Streitschrift ab. Diese mag stehen, oder fallen, so wird mein schriftstellerischer Nahme wenig oder gar nicht dadurch gehoben, oder gekränkt werden. — Es kann seyn, daß ich Herrn Kant hin und wieder ohne meine Schuld nicht so verstanden

 habe

habe, als er verstanden seyn wollte. Allein gewiß wird man mir nie den verdienten Vorwurf machen können, daß ich mich rednerischer oder sophistischer Künste bedient hätte, um Herrn K. gehässige Folgerungen aufzubürden.

Inhalt
des zweyten Theils.

Fünfter

Fünfter Abschnitt.

Ueber die Kantischen Ideen von Achtung, von Selbstliebe, Selbstsucht, und Eigendünkel: endlich über die Gerechtkeit des Wunsches, von allen Neigungen frey zu seyn.

Sechster Abschnitt.

Kurze Erwähnung der übrigen Paradoxen der Kantischen Ethik: Betrachtungen über die ersten Principien der Moral: über die Kantische Schreibart: endlich über die Richtung, und Wirkungen der Kantischen Philosophie.

Erster Abschnitt.

Betrachtungen über die Verwandtschaft der vornehmsten Lehrsätze der theoretisch-kritischen Philosophie mit den Systemen, und Meinungen früherer Weltweisen.

Die kritische Philosophie ist von unsern berühmtesten Weltweisen, und selbst von Mehreren unserer grösten National-Schriftsteller mit einer solchen Gründlichkeit untersucht worden, daß, wenn die Schicksale philosophischer Theorien allein von ihrer erwiesenen Wahrheit, oder Falschheit abhingen, das Wahre in der kritischen Philosophie schon lange mit allgemeinem Beyfall anerkannt, und das Willkührliche eben so lange verworfen seyn müste. Man hat unläugbar den theoretischen Theil der kritischen Philosophie sorgfältiger, als den praktischen geprüft. Die Vollendung der kritischen Geschichte der Ethik führt auch mich zu einer genauern Prüfung der Kantischen Moral hin. Eben deßwegen enthalte ich mich hier aller ausführlichen Betrachtungen über die Wahrheit, oder Falschheit des theoretischen Theils der kritischen Philosophie. Nur einen Punct kann ich auch hier nicht unberührt lassen: diesen nämlich, daß die Haupt-Fundamente der kritischen Philosophie nicht so neu sind, als wofür sie von ihren gelehrtesten Freunden bisher gehalten worden. Das System der kritischen Philosophie hat dieses mit allen vorhergehenden

herrschenden Systemen gemein, daß es sich mehr durch seine angebliche Originalität, als durch seine Wahrheit empfohlen hat; und aus diesem Grunde ist es vielleicht eben so wichtig, zu zeigen, daß die kritische Philosophie, welche man am meisten wegen ihrer Neuheit bewunderte, nicht neu sey, als es ist, zu beweisen, daß das, was sie für ewige Wahrheiten ausgibt, in weiter nichts, als in willkührlichen Voraussetzungen bestehe. Damit aber meine Leser das, was ich vorzutragen gedenke, desto besser einsehen mögen; so will ich ihnen in möglichster Kürze, und mit aller der Klarheit und Bestimmtheit, deren ich fähig bin, die vornehmsten Momente darlegen, auf welche es bey der Beantwortung der seit Jahrtausenden aufgeworfenen Frage ankömmt: ist der Mensch, und in wie fern ist der Mensch fähig, mit seinen Sinnen und Kräften Wahrheit zu erkennen, und Irrthum zu vermeiden?

Fast vom Anbeginn der Philosophie an läugneten Einige durchaus, Andere hingegen zweyfelten nur, ob der Mensch Wahrheit zu erkennen, und vom Irrthum zu unterscheiden im Stande sey [1]). Wiederum Andere gaben im Allgemeinen zu, daß der Mensch Wahrheit erkennen könne; allein unter diesen verwarfen Einige die sinnliche, Andere die vernunftmäßige Erkenntniß unbedingt. Der gröste Theil der Weltweisen der ältern, und neuern Zeit behauptete, daß der Mensch so wohl durch die Sinne, als durch die Vernunft richtige Kenntnisse erwerben könne. So bald es aber zur Untersuchung der Frage kam, was, und wie viel in der sinnlichen, und vernunftmäßigen Erkenntniß des Menschen wahr oder falsch sey; so entstanden eben so viele Antworten, nicht nur, als es Systeme oder Secten, sondern als es denkende Köpfe gab.

Wir

1) Sext. Hypot. Pyrrh. II. c. 3. adv. Mathem. VIII. S. 1 et sq.

Wir erhalten stündlich, und fast augenblicklich ohne unser Zuthun, und nicht selten wider unsern Willen Empfindungen, und diese Empfindungen lassen Vorstellungen und Bilder in uns zurück. Der gemeinen Meinung zufolge entstehen diese Empfindungen daher, daß außer uns vorhandene Cörper auf die Nerven unserer äußeren Sinne wirken: daß die Nerven die von außen empfangenen Veränderungen bis zum Sensorio Communi fortpflanzen; und daß die Veränderungen der Nerven hier von der Seele empfunden werden. Diese gemeine Meinung von der Entstehungsart unserer Empfindungen wurde schon lange, und wird auch jetzt noch von den berühmtesten Männern mit der größten Zuversicht bestritten. Einige läugneten schlechterdings, daß eine Cörperwelt außer uns existire, und wenn eine solche vorhanden sey, daß sie auf einfache Substanzen, dergleichen unsere Seelen seyen, wirken könne. Andere ließen das Daseyn einer äußern Cörperwelt dahin gestellt, allein sie erklärten es für ungedenkbar, daß zusammengesetzte Substanzen in einfachen Wirkungen hervorbringen, oder von denselben empfangen könnten. Es kam diesen Weltweisen viel wahrscheinlicher vor, daß unsere Empfindungen und Vorstellungen entweder von einem höhern geistigen Wesen in uns erzeugt würden, oder daß sie auch vermöge der Einrichtung unserer geistigen Natur sich aus dem Grunde, oder dem Innersten der Seelen selbst hervorwickelten [2]). An der Möglichkeit dieser Entste-

A 2 hungs-

2) Malebranche III. Ch. 1. gab alle mögliche Entstehungsarten unserer Empfindungen, und Vorstellungen von Dingen in folgender Stelle an, die einen, oder zwey Pleonasmen enthält; Nous assurons donc, qu'il est absolument necessaire, que les idées, que nous avons des corps, et de tous les autres objets, que nous n'appercevons point par eux-mêmes, viennent de ces mêmes corps, où de ces objets: ou

hungsarten unserer Empfindungen, und Vorstellungen von Dingen kann man um desto weniger zweyfeln, da wir Alle durch Erfahrung wissen, daß wir nicht bloß schlafend, sondern auch wachend, nicht bloß im Zustande der Krankheit, sondern auch der Gesundheit häufig getäuscht werden, d. h. Dinge als wirklich, und gegenwärtig mit unsern Sinnen wahrzunehmen glauben, die nicht wirklich, oder wenigstens nicht gegenwärtig sind.

So lange es also nicht bewiesen ist, daß unsere Empfindungen, und Vorstellungen von Dingen auf keine andere Art, als durch die Impressionen äußerer Gegenstände auf unsere Sinne erzeugt werden können; so lange kann man das Daseyn einer Cörperwelt nicht als unumstößlich bewiesen voraussetzen. Und dennoch zweyfelten aller übrigen möglichen Entstehungsarten ungeachtet vernünftige Menschen eben so wenig daran, daß unsere Empfindungen von Cörpern außer uns erzeugt würden, als sie an ihrem eigenen Daseyn zweyfelten. Woher dieser wunderbar unerschütterliche Glaube an das Daseyn von

ou bien, *que notreame ait la puissance de produire ces idées:* ou que Dieu les ait produites avec elle en la créant, ou qu'il les produise toutes les fois, qu'on pense à quelque objet: ou que l'ame ait en elle-même toutes les perfections, qu'elle voit dans ces corps: ou enfin, qu'elle soit unie avec un être tout parfait, et qui renferme généralement toutes les perfections des étres créez. Des Cartes hielt es in seiner ersten Meditation für möglich, daß unsere Empfindungen und Vorstellungen nicht nur durch die Einwirkung eines höhern guten, sondern auch eines höhern bösen Wesens, oder durch innere Zerrüttung entstehen könnten. An eine Selbstmacht der Seele, Empfindungen und Vorstellungen aus und in sich erzeugen zu können, dachte er wahrscheinlich deßwegen nicht, weil das innere Gefühl ihn lehrte, daß die meisten Empfindungen ohne unser Zuthun, oder gar wider unsern Willen in uns entstehen.

von Dingen, von welchem man gestehen muß, daß es nicht bewiesen ist, und bewiesen werden kann? Man kann auf diese Frage dreist, und auch nur dieses allein antworten: aus der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur, von welcher man eben so wenig weitere Gründe angeben kann, als von den Gesetzen des Empfindens, und Denkens, des Begehrens und Verabscheuens. Weil die Einrichtung unserer Natur es uns nicht erlaubt, den Ursprung unserer Empfindungen anders, als durch die Dazwischenkunft einer Cörperwelt zu erklären; so verwerfen wir alle übrige ungleiche Entstehungsarten mit einer solchen Zuversicht, daß wir kein Bedenken tragen würden, denjenigen für verrückt zu halten, der im Ernst läugnen oder zweyfeln wollte, daß die Gegenstände außer ihm vorhanden seyen, welche er im Zustande des Wachens und der Gesundheit mit gesammelter Aufmerksamkeit, und allen seinen unverdorbenen Sinnen wahrnimmt. Wo unterstehen sich verständige Menschen sonst noch, unter fünf bis sechs Fällen, welche sie selbst für gleich möglich erklären, Einen Fall als einen einzigen wirklichen mit einer so allgemeinen, und unüberwindlichen Entschiedenheit anzunehmen?

Wenn wir Menschen aber vermöge der Einrichtung unserer Natur nicht umhin können, an das Daseyn einer äußern Cörperwelt, und die Einwirkung derselben auf unsere Sinne zu glauben; so frägt es sich ferner: stellen unsere menschlichen Sinne die Dinge, welche auf sie wirken, so dar, wie sie außer uns vorhanden sind, und entsprechen unsere Empfindungen den Dingen außer uns vollkommen?

Diese Frage würde selbst von Philosophen bejahet, und ein solcher Glaube an die genaue Uebereinstimmung unserer Empfindungen mit den Dingen außer uns

 ist

oder zusammengesetzte Gläser zu verfertigen im Stande sind. Bey einer solchen Voraussetzung würden alle Menschen von denselbigen Objecten ununterscheidbar ähnliche Eindrücke, aber ganz andere als jetzt erhalten. Wir können es uns sehr wohl als möglich denken, daß dieselbigen Sinne in tausend Geschlechtern vernünftiger Geschöpfe auf tausenderley verschiedene Arten, aber in jedem Geschlecht möglichst gleichförmig, eingerichtet würden. Wenn dann unter diesen Geschlechtern Eins so anmaaßend wäre, um aus seinem allgemeinen Schein zu beweisen, daß die Dinge gerade so beschaffen seyn müßten, wie sie seinen Sinnen sich zeigten; würden dann nicht alle übrige Geschlechter aus demselbigen Grunde darthun können, daß die Natur der Dinge sich ganz anders verhalte, als Ein anmaaßendes Geschlecht nach seinem einseitigen Schein vorgebe?

Angenommen nun, was sich nicht läugnen läßt, daß wir Menschen die Dinge außer uns nie so empfinden, wie sie wirklich sind; kann man unsere Sinne nicht deßwegen wahrhaftig nennen, weil sie uns die Verhältnisse der Dinge zu ihnen richtig offenbaren; und unsere Empfindungen deßwegen wahr, weil sie untrügliche Resultate der Einwirkung solcher Gegenstände auf solche Sinne sind?

Unsere äußeren Empfindungen sind untrügliche Resultate der Impressionen solcher Gegenstände auf solche Sinne, so oft wir gewiß sind, daß unsere Empfindungen von wirklichen Gegenständen außer uns hervorgebracht worden. Allein wir alle werden oft getäuscht. Die meisten Täuschungen sind dem Getäuschten selbst entdeckbar: andere hingegen nicht. Unentdeckbar sind den Getäuschten ihre eigenen Illusionen, wenn sie durch mehrere oder gar durch alle Sinne etwas wahrzunehmen glauben, was nicht vorhanden ist; oder wenn der

Geist

Geist der Getäuschten so sehr zerrüttet ist, daß er die unverdorbenen Sinne nicht gegen den, oder die getäuschten brauchen kann.

Wenn aber in allen den Fällen, wo wir gewiß sind, oder zu seyn glauben, daß wir nicht getäuscht werden, unsere Empfindungen untrügliche Resultate der Einwirkungen solcher Gegenstände auf solche menschliche Sinne sind; woher kommt es dann, daß selbst unter unsern wirklichen Empfindungen die Einen für wahr und richtig, und Andere für falsch, oder unrichtig erklärt werden? Die Empfindungen von Gelbsüchtigen, und andern Kranken, die alles gelb sehen, oder denen Zucker und Honig nicht die Empfindung des Süßen verschaffen, werden unrichtig genannt; und die Personen, über deren Empfindungen man dieß Urtheil fällt, lehnen sich nicht dagegen auf, ungeachtet ihre Empfindungen eben so gut, als die von gesunden Menschen, durch wirkliche Gegenstände erzeugt werden, und untrügliche Resultate der Impressionen von gewissen Gegenständen auf gewisse Sinne sind. Diese Eintheilung wirklicher Empfindungen in wahre und falsche entspringt aus einer stillschweigenden Uebereinkunft der Menschen, nur diejenigen sinnlichen Eindrücke als wahr gelten zu lassen, die den Empfindungen der meisten gesunden, und natürlich organisirten Menschen ähnlich sind. Man gewinnt durch diese stillschweigende Uebereinkunft zwey wichtige Vortheile. Man kann nämlich den Gegenständen außer uns gewisse Eigenschaften zuschreiben, dem Zucker, oder Honig Süßigkeit, den Rosen Lieblichkeit, u. s. w. welches sonst nicht möglich wäre, weil es immer einzelne Menschen gibt, welche dieselbigen Dinge ganz anders wahrnehmen, als sie von gesunden, und natürlich organisirten Menschen wahrgenommen werden. Der zweyte Vortheil der erwähnten stillschweigenden Verabredung ist die-

ler, daß man Streitigkeiten über die Richtigkeit von Empfindungen sogleich zu entscheiden im Stande ist. Ein Jeder muß sich gefallen lassen, daß seine Empfindungen als unrichtig verworfen werden, wenn sie von denen anderer Menschen in ungewöhnlichen Graden abweichen: gesetzt auch, daß der Grund der Abweichung in einer vorzüglichen Feinheit, oder Vollkommenheit der Sinne läge.

Wenn aber auch gar keine Cörperwelt vorhanden wäre, oder unsere Empfindungen nie die Verhältnisse äußerer Gegenstände zu gewissen menschlichen Sinnen richtig anhängten; so würden unsere Empfindungen dennoch wahr genannt werden können, in so fern wahr so viel, als wirklich bedeutet. Unsere Empfindungen mögen entstehen, wie sie wollen: durch die Impressionen von Cörpern auf unsere Sinne, oder durch unmittelbare Einwirkungen höherer Wesen auf unsere Seelen, oder durch gewisse Einrichtungen, oder Zerrüttungen unsers Innern, oder durch eine unsern Seelen beywohnende Schöpferkraft; so bleibt es unter Voraussetzung aller dieser, und anderer möglicher Entstehungsarten immer unläugbar, daß sie als Veränderungen unserer Seelen, und unabhängig von ihren Ursachen betrachtet, wirklich, oder in uns vorhanden sind: und daß wir das wirklich empfinden, was wir zu empfinden glauben. Auch zweyfelte kein Skeptiker jemahls an der Wirklichkeit seiner Empfindungen [7]); und man kann daher ohne die geringste Furcht des Widerspruchs vernünftiger Menschen behaupten, daß jede wahrgenommene Empfindung das untrüglichste Kriterium ihrer Gegenwart, oder ihres Daseyns sey.

Die Summe der bisherigen Betrachtungen über die Wahrheit der äußeren Empfindungen ist diese: unsere Empfin-

7) Sext. Hyp. Pyrrh. I. c. 10 et sq.

Empfindungen sind nie wahr, wenn wahr so viel heißt, als den Gegenständen außer uns genau entsprechend. Unsere Empfindungen sind stets wahr, wenn man unter wahr so viel versteht, als wirklich, oder in uns vorhanden. So bald es ausgemacht ist, daß Empfindungen von Cörpern außer uns hervorgebracht werden; so sind solche wirkliche Empfindungen untrügliche Anzeigen der Verhältnisse gewisser äußeren Dinge zu gewissen Sinnen. Aus guten Gründen aber erkennt man selbst unter den wirklichen Empfindungen nur diejenigen als wahr und richtig an, die den Empfindungen der meisten gesunden, und gewöhnlich, oder natürlich organisirten Menschen ähnlich sind.

Außer den Empfindungen der äußeren Sinne erhalten wir noch zahllose innere Gefühle, die wir keinem Gegenstande außer uns, keiner Einwirkung äußerer Cörper auf unsere äußeren Sinne zu danken haben. Wir unterscheiden uns selbst, unser Ich, unsere Person, das in uns wahrnehmende, denkende, begehrende, verabscheuende Subject von den in uns vorgehenden Veränderungen, oder vorhandenen Bestrebungen. Wir werden uns nicht bloß bewußt, daß wir jetzt sind, sondern auch daß wir vormahls waren, und daß wir, die wir jetzt sind, mit dem, was wir vormahls waren, aller vorgegangenen Veränderungen ungeachtet Eine Person ausmachen. Durch innere Gefühle entdecken wir die Gegenwart, Zahl, Beschaffenheiten, und Unterschiede unserer Empfindungen und Vorstellungen, unserer Urtheile, Schlüsse, und Raisonnements: unserer Denk- und Willenskräfte, und ihre Aeußerungen, u. s. w. Bey allen diesen inneren Veränderungen unserer Selbst kann gar nicht die Frage seyn, ob sie gewissen Gegenständen außer uns entsprechen, oder die Verhältnisse gewisser Cörper zu gewissen Sinnen richtig anzeigen, son-

dern

dern bloß, ob sie wirklich in uns vorhanden sind, und ob wir also stets innerlich das wirklich empfinden, was wir zu empfinden glauben. Die grösten Weltweisen stimmten darin überein, daß unsere inneren Empfindungen, oder die Wahrnehmungen dessen, was in uns vorgeht, stets wahr, und untrüglich seyen: daß man das Gegentheil nicht ohne ein Wunder annehmen könne: und daß wir uns von gar keiner Thatsache versichert halten könnten, wenn es jemahls bewiesen würde, daß wir das nicht empfänden, was wir zu empfinden glauben [8]).

Auch ich glaube, daß man die Untrüglichkeit des innern Sinns, die Wirklichkeit der innern Wahrnehmungen unbedingt vertheidigen könne, und vertheidigen müsse, wenn gleich der innere Sinn in mancherley unnatürlichen Zuständen auf eine schreckliche Art zerrüttet wird. Es ist nicht genug, daß manche Menschen gar nicht wissen, was sie sind und was sie waren. Nein! viele glauben, daß sie etwas ganz anders sind, und waren, als was sie wirklich sind, und waren. Es gab so gar Unglückliche, welche überzeugt waren, daß ihr Leben, und ihre Seele von ihnen genommen worden. — Es ist schwer zu begreifen, wie lebende Menschen ihr Leben, empfindende, denkende und handelnde Menschen das in ihnen empfindende, denkende und handelnde Wesen

8) Ich nenne bloß Locke IV. Ch. 7. §. 4. und Leibnitz Nouv. Essais II. c. VI. §. 13. pag. 197. auch pag. 331. 400. Leibnitz nennt die inneren Wahrnehmungen Les premiéres experiences, verités primitives de fait, experiences immediates internes d'une immediation de sentiment. — Or si les expériences internes immediates ne sont point certaines, il n'y aura point de verité de fait, dont on puisse être assuré. . . dans les perceptions immediates internes on n'en sauroit trouver (d'erreur) à moins de recourir à la toute-puissance du Dieu.

sen nicht wahrnehmen konnten. Allein ganz unbegreiflich wäre es, wenn Menschen auch in den größten Zerrüttungen ihrer Natur sich einbilden könnten, etwas zu empfinden, was sie nicht empfänden.

Die Untrüglichkeit des innern Sinns schützt den Menschen selbst im natürlichen Zustande nicht vor tausendfältigen Irrthümern über seine inneren Empfindungen. Bald irrt man in Ansehung des Ursprungs innerer Veränderungen, und hält z. B. Empfindungen, und Neigungen, Begriffe und Sätze für angeboren, oder für Wirkungen höherer Wesen, die es nicht sind. Bald drückt man das, was man richtig beobachtet hätte, unrichtig aus. Woher sonst die Streitigkeiten über das Gefühl des Ich, und der Freyheit, in welchen die entgegengesetztesten Meinungen durch Berufungen auf das innere Gefühl bewiesen werden? Bald zieht man aus dem, was man richtig wahrnahm, unrichtige Folgerungen. Kein Mensch kann in sich selbst mehr Kräfte und Kenntnisse fühlen, als er wirklich besitzt. Wie viele Menschen aber sind, die nicht eine zu günstige Meinung von ihren Kräften, und Kenntnissen hätten: die nicht Andere zu übertreffen glauben, denen sie nicht einmahl gleich sind: die nicht viele Dinge auszurichten wähnen, zu welchen ihre Kräfte und Kenntnisse nicht hinreichen?

Alle innere, und selbst alle äußere Empfindungen, in so fern sie unabhängig von ihren Ursachen als bloße Veränderungen der Seele betrachtet werden, gehören zu der so genannten anschauenden, oder anschaulichen Erkenntniß [9]), welche man von der sinnlichen Erkenntniß [10]) beständig unterschieden hat. Die sinnliche Erkenntniß umfaßt bloß unsere Kenntniß des Daseyns außer

9) Cognitio intuitiua, connoissance intuitive.

10) Cognitio sensitiua, connoissance sensitive.

außer uns vorhandener Cörper, und ihrer Verhältnisse zu unsern äußeren Sinnen: welche Verhältnisse man die Eigenschaften, oder Beschaffenheiten der Dinge zu nennen pflegt, indem man Gegenständen, welche in uns die Empfindungen des Süßen, des Sauren, des Bittern, u. s. w. erregen, Süßigkeit, Bitterkeit, Säure, u. s. w. zuschreibt. Diese sinnliche Erkenntniß ist viel weniger untrüglich, als diejenige, welche man die intuitive nennt. Es ist nämlich nicht nur möglich, daß gar keine Cörperwelt vorhanden ist, sondern es kann auch, wenn wir dieß Daseyn als ganz ausgemacht annehmen, in jedem Fall geschehen, daß wir getäuscht werden, und daß die Gegenstände nicht wirklich, oder nicht gegenwärtig sind, die wir zu empfinden glauben. Gesetzt endlich, daß eine Cörperwelt außer uns existirt, und daß gewisse Empfindungen von wirklichen Gegenständen erregt werden; so kann auch dann noch ein Streit darüber entstehen, ob solche Empfindungen richtig oder nicht richtig sind. Bey den Wahrnehmungen des innern Sinns, oder der in unserer Seele vorgehenden Veränderungen ist es sehr wohl gedenkbar, daß sie in gewissen Augenblicken nicht vorhanden seyen. Allein wenn wir sie in uns wahrnehmen, so ist es nicht gedenkbar, daß sie in uns nicht vorhanden seyn, oder daß wir das nicht empfinden sollten, was wir zu empfinden glauben. Man kann die sinnliche Erkenntniß, und die Wahrnehmungen, oder Anschauungen des innern Sinns mit dem gemeinschaftlichen Nahmen der Erfahrungs-Erkenntniß belegen.

Man würde sich sehr irren, wenn man es für eine Entdeckung älterer, oder neuerer Skeptiker hielte: daß wir das innere Wesen keines einzigen wirklichen Dinges, d. h. daß wir von keinem einzigen wirklichen Dinge diejenige Einrichtung kennen, vermöge deren es die in unsere Sinne fallenden, und keine andere Eigenschaften besitzt,

sitzt, und die in unsere Sinne fallenden Wirkungen, und keine anderen hervorbringt. Alle bescheidene Dogmatiker gaben zu [11]), daß wir zwar in gewissen Substanzen beständig gewisse Eigenschaften wahrnehmen, und auf gewisse Erscheinungen andere Erscheinungen beständig folgen sehen: daß wir aber in der wirklichen Welt niemals den wahren, innern, und nothwendigen Zusammenhang von Substanzen, und Eigenschaften, oder von Eigenschaften unter einander, oder von Ursachen, und Wirkungen erkennen. Wir Alle erfahren, daß die Cörper schwer, und die Menschen sterblich sind: daß unsere Seelen unter gewissen Umständen empfinden, oder denken, begehren, oder verabscheuen. Allein die Arten, oder Ursachen, wie und warum Cörper schwer sind, oder die Seelen empfinden, denken, begehren, oder verabscheuen, sind uns gänzlich unbekannt. Die bescheidenen Dogmatiker weichen von den übertriebenen Zweyflern [12]) darin ab, daß sie wegen des Mangels der Erkenntniß des innern Wesens wirklicher Dinge, des nothwendigen Zusammenhangs wirklicher Substanzen, und ihrer Eigenschaften, oder der Ursachen und Wirkungen in der wirklichen Welt, nicht an aller brauchbaren Kenntniß wirklicher Dinge verzweyfeln, und am wenigsten die beiden wichtigen Gesetze der Natur verwerfen, welche man die Gesetze der Induction und der Analogie zu nennen pflegt.

Das Gesetz der Induction ist diejenige Einrichtung der Natur, vermöge deren nicht nur die Menschen, sondern auch die vollkommneren Thiere, das, was in vielen, oder gar in allen ihnen bekannten Fällen Statt gefunden

11) Locke IV. c. 3–6. bes. 448. 464. 468. 481. 484. 487. Leibnitz l. c. p. 413. Malebranche P. VI. Ch. 5. p. 54. Reimarus Vernunftlehre, S. 344.

12) Man sehe z. B. Sext. Hypot. Pyrrh. II. S. 204.

funden hat, in den übrigen ihnen durch Erfahrung nicht bekannten Fällen annehmen, ungeachtet sie den nothwendigen Grund gar nicht einsehen, warum gewisse Eigenschaften sich in gewissen Gegenständen finden, oder gewisse Wirkungen auf gewisse Ursachen folgen. Daß der Hang zu verallgemeinern ein Trieb der thierischen Natur, und die Wirkung eines Naturgesetzes sey, erhellt allein daraus, daß Kinder und Thiere schon von Einem, oder einigen Fällen auf alle übrige ähnliche Fälle schliessen. Ein Kind, das sich einmahl verbrannt hat, hütet sich, wie ein altes Sprichwort sagt, auf sein ganzes Leben vor dem Feuer; und häusliche Thiere, die wegen einer Unart einige Mahle nachdrücklich gezüchtigt worden sind, nehmen sich beständig vor der bestraften Unart in Acht. Die Wohlfahrt von Kindern und Thieren machte es nothwendig, daß beide das, was einmahl oder einige Mahle geschah, in allen ähnlichen Fällen erwarteten. Wenn aber Kinder an Kräften, wie an Alter zunehmen; so bemerken sie bald, daß man leicht und häufig irre, wenn man von einem oder einigen Fällen sogleich auf alle ähnliche Fälle schließe. Ihre Vorsicht in der Anwendung des Gesetzes der Induction nimmt mit der Bildung ihrer Kräfte, und ihren Kenntnissen zu; und diese Vorsicht ist es, wodurch die Kräfte des Menschen immer mehr geübt, und gestärkt werden. Wir alle fehlen häufig durch einen unvorsichtigen Gebrauch der Induction, und dennoch nehmen wir viele, nach dem nichts weniger, als untrüglichen Gesetze der Induction, gebildete Erfahrungssätze mit der höchsten Zuversicht an. Wenn nämlich nach unserer und aller übrigen Menschen Erfahrung etwas ohne Ausnahme auf eine gewisse Art beschaffen war, oder geschah; so können wir nicht umhin, zu glauben, daß eben dieses in allen uns nicht bekannten Fällen eben so beschaffen, oder geschehen sey, oder beschaffen, und geschehen seyn werde. Nach unserer

und

und aller übrigen verständigen Menschen Erfahrung hatten alle Veränderungen in der wirklichen Welt ihre Ursachen: alle Cörper waren schwer: alle Menschen sterblich: alles gut gearbeitete Brod war für gesunde Menschen nahrhaft; und wegen dieser ausnahmlosen Erfahrungen behaupten wir, daß nichts ohne Ursache geschehe: daß alle Cörper schwer, und alle Menschen sterblich, so wie alles gute Brod für gesunde Menschen nahrhaft sey. Wir behaupten dieses, indem wir eingestehen, daß wir den nothwendigen Zusammenhang zwischen den angeführten Gegenständen und ihren Eigenschaften, oder zwischen den angeführten Ursachen und Wirkungen nicht zu erkennen vermögen. Wer an den erwähnten, und ähnlichen Erfahrungssätzen im Ernst zweifeln, oder sie verwerfen wollte, der würde sich einer Zerrüttung des Verstandes eben so sehr verdächtig machen, als Wahnsinnige, die das nicht wahrnehmen, was außer ihnen wirklich vorhanden ist.

Menschen und Thiere folgen dem Gesetze der Analogie nicht weniger, als dem Gesetze der Induction. Das Gesetz der Analogie ist diejenige Anlage oder Einrichtung der menschlichen, und thierischen Natur, vermöge deren wir mit mehr, oder weniger Zuversicht annehmen, daß Dinge, die einander in gewissen Stücken ähnlich sind, sich auch in andern Stücken ähnlich seyn werden. Das Gesetz der Analogie ist eben so wenig, oder noch weniger unfehlbar, als das der Induction. Man glaubt nicht selten, Aehnlichkeiten zwischen Gegenständen und Erscheinungen wahrzunehmen, die gar nicht vorhanden sind: oder man hält sie für größer, und schließt mehr daraus, als man daraus schließen sollte. Wer kann aber aller dieser Gefahren im Gebrauch der Analogie ungeachtet zweifeln, daß andere Menschen vernünftige Seelen, wie wir, besitzen: daß die Thiere Empfindlichkeit gleich dem Menschen ha-

ben: daß allenthalben, wo wir eine auffallende Zusammenstimmung von Mitteln zu einem gewissen Zweck wahrnehmen, eine vernünftige Ursache im Spiele sey, welche die Mittel auf eine solche Art angeordnet habe? Und doch sind alle diese Sätze nichts, als analogische Schlüsse. Je geringer die Aehnlichkeiten von Dingen sind, desto mehr nimmt unser Zutrauen zu den darauf gebauten analogischen Schlüssen, oder zu den Verähnlichungen ab, die auf die wirklich vorhandenen Aehnlichkeiten gegründet werden. Daß die übrigen Planeten vernünftige Bewohner haben, glauben wir nicht so fest, als daß die Thiere empfinden; und wiederum scheint es uns glaublicher, daß die Planeten von vernünftigen Geschöpfen bewohnt werden, als daß die leeren Räume aller Sonnensysteme mit Millionen von Kometen besäet seyen.

Die Gesetze der Induction, und der Analogie sind die Grundpfeiler aller unserer Erfahrungskenntnisse. Wir folgen diesen Gesetzen unzählige Mahle, ohne es zu wissen, und in manchen Fällen müssen wir ihnen folgen, wenn wir auch nicht gern wollten. Es wäre Unsinn, diese Gesetze zu verwerfen, weil die Erkenntniß, welche wir durch ihre Anwendung erlangen, keine nothwendige Erkenntniß ist, oder weil diese Gesetze den Gefahren des Mißbrauchs unterworfen sind. Selbst unter den nothwendigen Wahrheiten, oder den ersten Grundsätzen der menschlichen Erkenntniß ist keiner, der nicht oft falsch wäre angewandt, oder zur Bestätigung von Irrthümern, wie zum Beweise von richtigen Sätzen wäre gebraucht worden [13]).

Unsere Empfindungen mögen durch äußere, oder innere Ursachen hervorgebracht werden, so werden wir uns doch

13) Locke IV. 7. §. 14. p. 500.

doch immer nur einzelner Veränderungen unser Selbst bewußt. Die Vorstellungen, die von einzelnen Empfindungen in uns zurückbleiben, werden besondere oder concrete Vorstellungen genannt. Außer den Vorstellungen einzelner empfundener Dinge finden wir in uns allgemeine oder abgezogene Begriffe von Arten und Gattungen, die sich unsern Sinnen nicht auf einmahl darstellen, und meistens nicht einmahl darstellen können. Man nennt die Begriffe von Arten und Gattungen [14]) allgemeine Begriffe, weil sie bloß die Aehnlichkeiten, oder Merkmahle enthalten sollen, die allen Dingen einer Art, oder Gattung gemein sind. Man nennt sie abgezogene, oder abstracte Begriffe, weil die Merkmahle, die allen Dingen einer Art, oder Gattung gemein sind, von den Eigenthümlichkeiten abgesondert werden müssen, wodurch jedes Ding sich von den übrigen Dingen derselbigen Art, oder Gattung unterscheidet. Man theilt die allgemeinen Begriffe zuerst wegen der verschiedenen Grade ihrer Allgemeinheit in Begriffe von Arten [15]), von Gattungen [16]), und höheren, oder höchsten Gattungen ab [17]). Nicht weniger wichtig ist die Eintheilung derselben nach der Verschiedenheit der Gegenstände, von welchen sie abgezogen werden. Die Vorstellungen der Arten, und Gattungen sinnlicher Dinge heißen sinnliche Bilder, wenn sie bloß solche Merkmahle in sich schließen, die ungebildeten Menschen, Kindern, und selbst Thieren ohne alle Anstrengung in die Sinne fallen. Die Begriffe der Arten und Gattungen unsinnlicher, oder unkörperlicher Dinge erhielten schon lang nach einem fast allgemeinen wissenschaftlichen Sprachgebrauch den Nahmen intellectualer Ideen. Unter reinen

14) Speciebus et generibus.

15) Species. 16) Genera.

17) Genera superiora, suprema.

Ideen endlich, oder Ideen des reinen Verstandes, oder der reinen Vernunft verstand man solche allgemeine Begriffe, die nicht von wirklich vorhandenen Dingen abgezogen, sondern ohne Rücksicht auf Erfahrung, oder auf Dinge der wirklichen Welt von der Vernunft gebildet worden.

Ueber die Eintheilungen unserer Begriffe in besondere und allgemeine, und der allgemeinen in mehr, oder weniger abgezogene, in Begriffe von sinnlichen, und unsinnlichen Dingen waren die Philosophen von jeher ziemlich einig. Allein über den Ursprung, und die Realität unserer abgezogenen Begriffe entstanden beynahe von den ersten Anfängen der Philosophie an Streitigkeiten, die zwar bisweilen eine kürzere oder längere Zeit beygelegt schienen, die aber immer wieder erneuert wurden, die auch jetzt noch nicht beygelegt sind, und vielleicht nie werden beygelegt werden.

Die meisten Weltweisen der ältern und neuern Zeit waren der Meinung, daß unsere Begriffe von den Arten und Gattungen wirklicher Dinge dadurch in uns entstanden, und noch immer entstehen, daß wir mehrere ähnliche Dinge, und in diesen ähnlichen Dingen gemeinschaftliche Merkmahle wahrnehmen: daß wir die gemeinschaftlichen Merkmahle ähnlicher Dinge von den Eigenthümlichkeiten absondern, wodurch die ähnlichen Dinge sich von einander unterscheiden: daß wir die wahrgenommenen und abgesonderten gemeinschaftlichen Merkmahle ähnlicher Dinge in Einen Begriff vereinigen, und mit einem allgemeinen Ausdruck, oder einem andern Zeichen belegen, welches Wort, oder Zeichen das Band ist, wodurch die verbundenen Merkmahle aller ähnlichen Dinge zusammengehalten werden. Auf die angezeigte Art seyen unsere Begriffe von Menschen, und Thieren, von Pflanzen, und Mineralien, von Geistern, und Seelen, von Seelenkräften, Empfindungen, Vorstel-

Iungen,

tungen, Sätzen, Schlüssen, Tugenden, und Lastern, Begierden, und Verabscheuungen, u. s. w. entstanden. Auf dieselbige Art bilde der Mensch noch täglich allgemeine Begriffe von neuen Arten und Gattungen der Thiere, Pflanzen, Mineralien, u. s. w. welche man vorher nicht gekannt, oder wenigstens nicht richtig gekannt habe.

Dieselbigen Weltweisen waren der Meinung, daß selbst diejenigen Begriffe, die keinen wirklichen Dingen außer uns entsprechen, oder sie gleichsam repräsentiren sollen, wie man dieses von den Begriffen der Linien, Figuren und Solidorum der reinen Mathemathik sagen könne, daß selbst diese Begriffe zwar nicht nach Maaßgabe der Erfahrung, aber doch nach Datis und Merkmahlen gebildet würden, welche die Erfahrung der schöpferischen Vernunft dargeboten habe. Wenn also die Sinne dem denkenden Geiste keine Bilder von Linien, Figuren und Solidis in der wirklichen Natur überliefert hätten; so würde die Vernunft auch nie solche Begriffe geschaffen haben, dergleichen die reine Mathemathik enthält. Man zog aus diesen Betrachtungen den Schluß: daß es in der menschlichen Seele gar keine Begriffe vor aller Erfahrung gebe, und daß man die menschliche Seele vor dem Erwachen der Sinne, und dem noch spätern Erwachen der Vernunft mit einer glatten unbeschriebenen Tafel vergleichen könne. Die Weltweisen, welche den Ursprung unserer abstracten Ideen auf die beschriebene Art erklärten, theilten sich bloß bey der Beantwortung der Frage: ob es in der wirklichen Natur Arten und Gattungen, oder bloß Individua gebe? und ob also unsere Begriffe von wirklichen Dingen gewissen Arten und Gattungen in der Natur entsprächen, und entsprechen müßten, oder ob sie bloß Bildungen der menschlichen Vernunft seyen,

 welche

welche diese einzig und allein in der Absicht zu Stande bringe, damit sie viele ähnliche Begriffe unter Einem Begriff denken, und mit einem einzigen Worte ausdrücken könne.

Andere berühmte Weltweise behaupteten, daß alle, oder wenigstens Einige unserer allgemeinen Begriffe nicht von wirklichen Dingen abgezogen, nicht einmahl nach Anleitung der Erfahrung gebildet würden, sondern vielmehr den menschlichen Seelen anerschaffen, oder wenigstens so wesentlich seyen, daß sie sich vor, oder unabhängig von aller Erfahrung aus unserer Seele entwickelten, oder aus derselben hervorgingen, und daß so gar diese unsern Seelen anerschaffenen, oder mit-wesentlichen Begriffe unsere sinnliche Kenntniß möglich machten. Diese Weltweisen konnten es ebenfalls erklären, wie verschiedene Menschen eben so wenig dieselbige Zahl von abgezogenen Begriffen, als dieselbige Bildung des Verstandes und der Vernunft hätten. Allein sie dachten nicht daran, und konnten es nicht erklären, woher es komme, daß die allgemeinen Begriffe derselbigen Arten und Gattungen von Dingen in verschiedenen Menschen nicht weniger verschieden seyen, als die concreten Vorstellungen einzelner Gegenstände, und daß die ersten sich in denselbigen Menschen und Völkern eben so sehr oder noch mehr, als die letztern abänderten. Diejenigen, welche nicht alle, sondern nur eine gewisse Zahl auserwählter abgezogener Ideen für angeboren, oder den Seelen mitwesentlich hielten, vergaßen den Grund anzugeben, warum der menschliche Geist, wenn er eine große Menge abgezogener Ideen nach wirklichen Dingen bilden könne, nicht alle allgemeine Begriffe ohne Unterschied zu bilden im Stande sey.

Die allgemeinen Begriffe von wirklichen Dingen, z. B. von Mensch, und Thier, Vernunft und Verstand,

Tugend

Tugend und Laster, u. s. w. und die Erklärungen derselben; können nur alsdann wahr, und untadelich gemacht werden, wenn sie keine andere, als solche Merkmahle, oder gemeinschaftliche Aehnlichkeiten enthalten, welche man in allen Dingen einer Art, oder Gattung wirklich wahrgenommen hat: wenn sie alle entdeckte, oder dem Menschen entdeckbare Merkmahle in sich schließen; und wenn sie endlich nicht allen Dingen einer Art oder Gattung Merkmahle zueignen, welche man nur in einem Theile derselben findet. — Wenn wir uns selbst, und Andere genau erforschen, so müssen wir gestehen, daß wir zwar wissen, wie unsere allgemeinen Begriffe von wirklichen Dingen beschaffen seyn sollen, aber durchaus keine untrügliche Regeln besitzen, nach welchen wir solche untadeliche Begriffe selbst bilden, oder die von Andern prüfen können. Nicht bloß einzelne Völker, und Zeitalter, sondern auch die Beobachter und Forscher mehrerer Jahrhunderte schrieben ganzen Arten und Gattungen von Dingen Merkmahle zu, von denen man nachher fand, daß sie gar nicht vorhanden seyen; oder übersahen Merkmahle, von denen man nachher kaum begriff, wie man sie nicht von Anbeginn an wahrgenommen hatte; oder eigneten ganzen Arten und Gattungen Merkmahle zu, die sich nur in einem Theile derselbigen fanden. Was so vielen Völkern, Zeitaltern, und geübten Denkern wiederfahren ist, kann einem Jeden unter uns gleichfalls geschehen; und keiner kann also mit unerschütterlicher Gewißheit überzeugt seyn; daß seine Begriffe von den Arten, oder Gattungen wirklicher Dinge gleich richtig, vollständig, und allpassend seyen. Sollen wir aber deßwegen den natürlichen Hang unsers Geistes, die wirklichen Dinge in Arten und Gattungen abzutheilen, und ganze Arten und Gattungen von Dingen unter allgemeinen Begriffen zu denken, unterdrücken? oder sollen wir unsere sich immer vervollkommnenden Begriffe

von wirklichen Dingen als ganz unbrauchbar verwerfen; weil wir nicht unumstößlich gewiß wissen, und wissen können, daß sie genaue, und vollständige Abdrücke derselben, oder genaue, und vollständige Inbegriffe der gemeinschaftlichen Merkmahle wirklicher Arten und Gattungen von Dingen sind?

Die Prüfung der Wahrheit solcher allgemeinen Begriffe, dergleichen die reine Mathematik enthält, ist viel weniger Schwierigkeiten unterworfen. Die Begriffe von Linien, Figuren und Solidis, dergleichen die reine Geometrie liefert, sind schon alsdenn wahr, wenn sie keinen Widerspruch enthalten, und den Absichten entsprechen, um welcher willen sie gebildet worden sind. Weil diese Begriffe nicht von wirklichen Dingen abgezogen sind, und keine wirkliche Dinge repräsentiren sollen; so hängt ihre Wahrheit gar nicht, wie die Wahrheit unserer übrigen Begriffe, von der Uebereinstimmung derselben mit wirklichen Dingen, oder mit dem ab, was man in wirklichen Dingen wahrgenommen hat. Sie sind vielmehr die Urbilder oder Muster, nach welchen die Linien, Flächen, und Solida in der wirklichen Natur geprüft werden; und die letztern werden nur in so fern für richtig anerkannt, in so fern sie den von der Vernunft gebildeten Begriffen und Erklärungen der reinen Mathematik entsprechen.

Wenn zwey Begriffe von einander bejaht, oder verneint werden, so entstehen Urtheile, und diese Urtheile heissen Sätze, wenn sie in Worten, oder andern Zeichen ausgedrückt sind. Die Urtheile und Sätze sind, wie unsere Begriffe, besondere, oder allgemeine: besondere, wenn der Begriff, von welchem ein anderer bejaht, oder verneint wird, ein concreter; allgemeine, wenn dieser Begriff ein abgezogener Begriff ist. Die allgemeinen Sätze sind gleich den abgezogenen Begriffen in Rück-

sicht

sicht auf ihre Allgemeinheit verschieden. Die allgemeinsten Sätze werden Grundsätze, oder Principien genannt. Axiomen hingegen, oder erste Grundsätze nennt man gewöhnlich solche, die gar keines Beweises, oder wenigstens keines Beweises aus der Erfahrung bedürfen. Wenn in Grundsätzen die Begriffe, von welchen etwas bejaht, oder verneint wird, Begriffe von wirklichen Dingen sind; so belegt man sie mit dem Nahmen von Erfahrungs-Grundsätzen. Sind sie aber Begriffe der reinen Vernunft, welche diese ohne Beziehung auf wirkliche Dinge gebildet hat; so nennt man sie reine Principien, Principien der reinen Vernunft, Vernunft-Principien, ewige Vernunft-Wahrheiten, oder identische Wahrheiten [18]. Beide Arten von Grundsätzen, die der Erfahrung, und die der Vernunft, können das mit einander gemein haben, daß ihre Wahrheit ohne Mittelbegriff, oder Beweis durch unmittelbare Anschauung erkannt wird; allein die Axiomen der reinen Vernunft unterscheiden sich von den unverwerflichsten Erfahrungssätzen durch den merkwürdigen Umstand, daß man von den letztern beständig, von den erstern nie, das Gegentheil ohne Widerspruch denken kann. Daß ich in diesem Augenblick die Empfindung des weissen Papiers, und der schwarzen Dinte habe, erkenne ich durch innere Anschauung eben so unmittelbar, als die Wahrheit der Axiomen: ein jedes Ding ist das, was es ist; und kein Ding kann zugleich seyn, und nicht seyn. Allein ich

 kann

18) Leibnitz IV. Ch. 2. pag. 327. auch pag. 412. 413. Les verités primitives, qu'on sait par intuition, sont de deux sortes. . . les verités de raison, et des verités de fait. Les verités de raison sont necessaires, et celles des faits sont contingentes. Les verités primitives de raison sont celles, que je nomme d'un nom general *identiques*, parcequ'il semble, qu'elles ne font, que repeter la même chose, sans nous rien apprendre.

kann mir ohne Schwierigkeit vorstellen, daß in densel-
bigen Augenblick, in welchem ich gewisse Empfindungen
und Vorstellungen in mir wahrnehme, ganz andere Em-
pfindungen und Vorstellungen in mir vorhanden seyn
könnten. Allein ich kann es gar nicht, als möglich den-
ken; daß ein Ding das, was es ist, auch nicht seyn;
oder daß es zugleich seyn und nicht seyn; oder daß das
Ganze nicht größer, als ein Jedes seiner einzelnen
Theile: oder daß zwey Dinge, die einem dritten gleich
sind, nicht unter einander gleich seyn sollten. Wir kön-
nen daher auch nicht umhin, anzunehmen, daß diese,
und andere Axiome der reinen Mathematik, oder der
reinen Vernunft ewige und allgemeine Gesetze des Den-
kens, oder daß sie nicht nur nothwendige Wahrheiten
für uns, sondern für alle andere vernünftige Wesen
seyen. Mit Recht also unterschied man auch zweyerley
Arten anschauender Erkenntniß: nothwendige, und nicht
nothwendige.

Die ewigen Vernunft-Wahrheiten, oder die Axio-
men der reinen Mathematik zeichnen sich dadurch von
allen Sätzen aus, in denen von wirklichen Dingen etwas
behauptet, oder verneinet wird, daß sie zwar nicht ohne
äussere Anschauung erkannt werden, aber doch unabhän-
gig von aller Erfahrung gewiß, ja so gar gewisser, als
alle Erfahrung, und im strengsten Sinn des Worts
durch sich selbst evident sind, indem ihre Wahrheit un-
abhängig von aller Erfahrung aus der bloßen Ueberein-
stimmung und dem Widerspruch der von einander bejah-
ten, oder verneinten Ideen unmittelbar einleuchtet.
Ganz anders verhält es sich mit den Sätzen, die durch
Induction oder Analogie gebildet, und in welchen von
wirklichen Dingen etwas behauptet, oder geläugnet wird.
Solche Sätze können nie unabhängig von aller Erfah-
rung gewiß, oder gewisser als alle Erfahrung, oder durch

sich

sich selbst evident würden, weil wir alles, was wir von wirklichen Dingen wissen, bloß durch Erfahrung wissen; und ohne Erfahrung weder von Menschen und Thieren, noch von Pflanzen und Mineralien, weder von Gestirnen, noch von andern Gegenständen der Natur und Kunst das Geringste behaupten, oder läugnen könnten.

Eine der traurigsten Proben der Schwäche des menschlichen Geistes, und eine der vornehmsten Ursachen von Streitigkeiten, und Verwirrungen in der Philosophie war diese, daß die berühmtesten Weltweisen der alten, und neuen Zeit, Begriffe von wirklichen Dingen, welche sie durch Erfahrung erlangt hatten, oder gar leere und erdichtete Begriffe, für ächte Begriffe der reinen Vernunft: und eben so bloße Erfahrungssätze, oder gar falsche, und willkührlich angenommene Meinungen, für selbstevidente, und nothwendige Vernunft-Wahrheiten ausgaben, und dann solche Mißgeburten oder Bastarde der After-Vernunft andern Menschen als ächte Producte der reinen Vernunft aufdrangen. Aus den Werken von Des Cartes, Malebranche, Spinoza, Berckeley, und Leibnitz könnte man hunderte von Beyspielen solcher Verwechselungen anführen. Selbst der bescheidene und vorsichtige Locke, der so nachdrücklich gegen diese Täuschung gewarnt hatte, blieb nicht von ähnlichen Verwechselungen frey [19].

Noch trauriger aber ist es, daß der menschliche Geist in einem solchen Grade geschwächt, oder zerrüttet werden kann, daß er die offenbarsten und evidentesten Uebereinstimmungen, und Widersprüche zweyer Ideen nicht einsieht: daß er die widersprechendsten Ideen als wahr annimmt, und die unläugbarsten Axiome als falsch verwirft: ja so gar das Unmögliche für wahr und wirklich ausgibt.

19) 3. B. IV. 3. p. 458. IV. 10. p. 520.

möglich. Manche Verrückte und Wahnsinnige verlieren die Fähigkeit, zwey gleichzeitige Ideen mit einander zu vergleichen. Sie betrachten eine jede Idee, als wenn sie isolirt da wäre, ohne zu bemerken, daß beide zusammenstimmen, oder sich widersprechen; und solche Zerrüttete sind es, die sich in wenigen auf einander folgenden Augenblicken an verschiedenen Orten zu seyn dünken, oder dieselbigen Personen bald als lebend, bald als verstorben betrachten. Die Religionen und Mythologien ungebildeter Völker waren von jeher voll von den gröbsten Widersprüchen, ohne daß man diese Widersprüche wahrnahm. Tertullian sagte: dieß ist wahr, denn es ist unmöglich. Dieß muß man glauben, weil es eine Ungereimtheit ist. Der Pater **Honoré Fabri** läugnete, und **Leibnitz** versicherte, daß andere Gottesgelehrte es gleichfalls geläugnet hätten [20]: daß in göttlichen Dingen der Grundsatz gelte: zwey Dinge, die einem dritten gleich sind, sind sich unter einander gleich. Man bemerke, daß selbst diejenigen Axiome, welche man mit Recht als nothwendige Wahrheiten für alle unzerrüttete denkende Wesen betrachtet, doch nicht unbedingt als allgemein gültig können angesehen werden.

So wenig es untrügliche Regeln gibt, nach welchen man untadeliche Begriffe und Definitionen von wirklichen Arten, und Gattungen bilden und prüfen kann; eben so wenig gibt es untrügliche Maaßstäbe, oder Kriteria, nach welchen man die Wahrheit von Erfahrungssätzen erkennen könnte. Viele ältere und neuere Weltweise [21] erklären die Evidenz, die deutliche Einsicht der Uebereinstimmung von Ideen, und die daher entspringende Ueberzeugung von ihrer Wahrheit, welche man auch Gefühl

20) p. 463. 467. Leibnitz l. c.

21) Sext. VII. 216. VIII. 141. 144. Cartesii Medit. p. 11. 15. Malebranche VI. c. 1. [illegible]

Gefühl des Wahren, und subjectivische Gewißheit genannt hat; für eine zuverlässige Regel der Wahrheit von Sätzen. Allerdings ist es die unmittelbare Anschauung des Zusammenhangs oder Widerspruchs der von einander bejahten, oder verneinten Ideen allein, welche uns die unerschütterliche Ueberzeugung von der Wahrheit der nothwendigen Grundsätze der reinen Vernunft gibt. Leider aber lehren Geschichte, und Erfahrung, daß dieselbigen Menschen zu verschiedenen, und unzählige Völker und Menschen zur selbigen Zeit, die Wahrheit widersprechender Sätze gleich deutlich einzusehen glaubten, und eben deßwegen von der Wahrheit widersprechender Sätze gleich fest überzeugt wären. Eben so unzuverlässig, als das vermeintliche Gefühl von Sätzen, sind die Uebereinstimmungen von Völkern, oder von Weisen in der Annahme, oder Verwerfung von gewissen Behauptungen [22]. Die meisten Nationen der Erde stimmten in Vielgötterey, und Aberglauben viel mehr zusammen, als in der Erkenntniß der wichtigsten, und nothwendigsten Wahrheiten; und wie viele Irthümer sind von den Weisesten der Völker Jahrhunderte lang als unumstößliche Wahrheiten vertheidigt worden. Ohne Grund endlich priesen berühmte Männer bald die Aussprüche des gemeinen Menschen-Verstandes, bald die Aussprüche der forschenden, oder speculirenden Vernunft, oder den Inbegriff der ewigen Vernunft-Wahrheiten [23] als sichere Kriteria der Wahrheit von Sätzen an. Auch der gemeine Menschen-Verstand verwarf sehr oft neue Wahrheiten, und nahm alte Irthümer in Schutz. Die grübelnde Vernunft gebar, wie schon die Skeptiker ihr vorwarfen, eben so oft seltsame, und gefährliche Irthümer [24], als sie einfache und heilsame Wahrheiten an

22) Consensus gentium, et sapientum.
23) Ratio obiectiua, catena veritatum.
24) II. 3. 40. Sext. Hyp. Pyrrh.

den Tag brächte. Der Inbegriff ewiger Vernunft-Wahrheiten kann den Menschen aus einem doppelten Grunde nicht vor Irrthümern sichern. Denn erstlich ist es ungewiß, aus welchen, und wie vielen Gliedern die Kette der ewigen Wahrheiten bestehe, oder welche Sätze zu den ewigen Vernunft-Wahrheiten gehören, oder nicht gehören; und zweytens behaupteten von jeher die Urheber, und Vertheidiger der widersprechendsten Sätze, daß ihre Meinungen mit den Axiomen der reinen Vernunft vollkommen zusammenstimmten.

Das Einzige, was man für die Bildung, und Prüfung von Erfahrungssätzen sagen kann, besteht darin, daß man sich aus allen Kräften bestreben müsse, von wirklichen Dingen nicht mehr zu behaupten, oder zu läugnen, als man nach einer sichern Induction, oder Analogie zu thun berechtigt ist: daß man seine Vorsicht und Aufmerksamkeit zu verdoppeln habe, so bald es den Anschein hat, daß gewisse Sätze auf die Tugend, oder Ruhe und Glückseligkeit der Menschen einen nachtheiligen Einfluß haben könnten: daß man endlich auch nach der möglichsten Sorgfalt in der Bildung und Prüfung von Sätzen nie aufhören müsse, solche Sätze immerfort mit der Erfahrung, und Geschichte zusammen zu halten, damit, wenn man aller Mühe und Vorsicht ungeachtet zu viel behauptet, oder geläugnet haben sollte, man die begangenen Fehltritte wieder verbessern könne. Auch diese Vorschriften sind nichts weniger, als sicher. Man kann sich einbilden, die gröste Aufmerksamkeit und Vorsicht bey der Bildung und Prüfung von Erfahrungssätzen angewandt zu haben, und doch zu schnell entschieden, entweder geläugnet, oder verworfen haben. Man kann die seltsamsten und gefährlichsten Irrthümer für die heilsamsten Wahrheiten halten; und Sätze, die nach aller übrigen Menschen Urtheil mit der Erfahrung, und

Geschichte

Geschichte offenbar streiten, durch die ihnen widerspre-chende Erfahrung und Geschichte zu beweisen glauben.

Aus jedem Satze können unzählige andere Sätze mittelbar, oder unmittelbar gefolgert werden. Die Fähigkeit, die Uebereinstimmung oder den Widerspruch zweyer Ideen vermittelst einer dritten einzusehen, wird Schließkraft: der Actus selbst, Vernunftschluß: die Gesetze, nach denen dieses geschieht, Regeln der Vernunftschlüsse; und die Mittelbegriffe endlich, vermöge deren man die Uebereinstimmung oder den Widerspruch von zwey andern Begriffen erkennt, Gründe oder Beweise genannt. Demonstriren heißt eine Reihe zusammenhängender Vernunftschlüsse für oder wider die Wahrheit von Sätzen anführen. Die Grundregeln der Vernunftschlüsse sind keine andere, als die Principien der Einerleyheit und des Widerspruchs, sammt dem so genannten dicto de omni, et nullo: nämlich, was einer Art, oder Gattung von Dingen zukommt, oder nicht zukommt, das kommt auch einigen Dingen der Art, oder Gattung zu, oder nicht zu.

Man nahm schon seit Jahrtausenden wahr, daß die Lehr- oder Beweisart der reinen Mathematik von der aller übrigen Wissenschaften gänzlich verschieden sey. Allein die Ursachen dieser Verschiedenheit, und der Fruchtlosigkeit aller bisherigen Bestrebungen, die mathematische Lehrart mit gleichen Vortheilen in andern Wissenschaften einzuführen, sind bis jetzt noch nicht außer allen Zweyfel gesetzt worden. Manche große Männer wollten die mathematische Methode nicht außer der Mathematik angewandt wissen, glaubten aber zugleich, daß auch andere Wissenschaften einer solchen Demonstration, und einer solchen Gewißheit fähig seyen, dergleichen wir in der reinen Mathematik finden [25].

25) Selbst Locke IV. 3. p. 452. 454. IV. 465.

In der reinen Mathematik geht man von identischen und unverwerflichen Axiomen, und Definitionen aus, und steigt von diesen zu weniger allgemeinen Theoremen herab. In der Philosophie und den übrigen Wissenschaften fängt man mit einzelnen Erfahrungen und Beobachtungen an: bildet zuerst besondere, und dann allgemeine Begriffe und Sätze, und steigt von allgemeinen Begriffen und Sätzen zu immer allgemeineren empor.

Die Axiomen der reinen Mathematik sind lauter identische Sätze, die gar keines Beweises fähig sind, und wenn sie auch eines Beweises fähig wären, als gegeben und unerweislich angenommen werden. Die Grundsätze aller übrigen Wissenschaften hingegen stützen sich ohne Ausnahme auf Induction und Analogie. — Die Begriffe der reinen Mathematik werden nicht von wirklichen Dingen abgezogen, sondern ohne alle Rücksicht auf wirkliche Dinge von der Vernunft eigenmächtig gebildet, anstatt daß die Begriffe aller übrigen Wissenschaften, Begriffe von wirklichen Dingen, und nur in so fern wahr sind, als sie den wirklichen Dingen entsprechen. Man gibt in der reinen Mathematik Erklärungen, durch welche allein man die erklärten Dinge kennen lernt, und ohne welche sie gar nicht Statt fänden. Die Definitionen aller übrigen Wissenschaften sind falsch und willkührlich, wenn sie nicht nach der Erfahrung gebildet, und Inbegriffe solcher Merkmahle sind, dergleichen man in allen Dingen einer Art oder Gattung wahrgenommen hat. In diesen unabänderlichen Unterschieden der Grundsätze, Begriffe und Definitionen der reinen Mathematik, und der übrigen Wissenschaften liegt der wahre Grund der wesentlichen Verschiedenheit der mathematischen, oder synthetischen, und der philosophischen, oder analytischen Methode. So lange bloße Vernunft-Begriffe, und wirkliche Dinge von einander verschieden sind:

so

so lange wir nicht den nothwendigen Zusammenhang von Substanzen und Eigenschaften, oder von Ursachen und Wirkungen in der wirklichen Welt eben so unwidersprechlich, als die Uebereinstimmung von Begriffen in der reinen Mathematik einsehen: so lange es unmöglich ist, in Wissenschaften, die von wirklichen Dingen handeln, ohne alle Rücksicht auf Erfahrung Grundsätze nieder zu legen, Begriffe und Definitionen zu bilden; so lange findet auch keine ächte synthetische Lehrart, keine wahre demonstratio a priori außer der reinen Mathematik Statt [26]. Wenn man in der Philosophie und anderen Wissenschaften, welche Dinge untersuchen, die wir bloß durch Erfahrung kennen, a priori zu beweisen scheint; so sind die Grundsätze, von welchen man ausgeht, doch auf Induction oder Analogie gegründet, und die Definitionen nach der Erfahrung abgezogen; oder die Axiomen sind solche willkührliche Sätze, und die Definitionen so falsch, als die angeblichen Axiomen und Erklärungen, von welchen Spinoza im Anfange seiner Ethik ausging.

Wahr ist für einen Jeden unter uns außer den Axiomen, und Lehrsätzen der reinen Mathematik alles dasjenige, was wir selbst erfahren, und unserer Erfahrung gemäß befunden haben. Wahrscheinlich hingegen sind alle vergangene, gegenwärtige, und künftige Begebenheiten, welche wir nicht selbst erfahren haben, aber doch entweder um der Zeugnisse anderer Menschen, oder um ihrer eigenen Beschaffenheiten willen eher für wirklich, als für nicht wirklich halten. Begebenheiten, welche wir um ihrer selbst willen eher für wirklich, als unwirklich halten, werden innerlich wahrscheinlich: solche hingegen, welche wir allein um der Zeugnisse Anderer willen

26) Locke IV. 3. 460. c. 6. 482–87.

wollen als wirklich annehmen, historisch-wahrscheinlich genannt. Die innere Wahrscheinlichkeit von Begebenheiten nimmt mit der Gleichförmigkeit, oder Unwandelbarkeit der Naturgesetze zu, nach welchen sie gewöhnlich erfolgen, oder erfolgen mußten; und die historische Wahrscheinlichkeit derselben steigt in gleichem Verhältnisse mit der Zahl, der Fähigkeit, und Wahrhaftigkeit der Zeugen, welche dieselben aussagen, oder ausgesagt haben. Die innere Wahrscheinlichkeit von Begebenheiten ist eine positive Größe, die zu der Glaubwürdigkeit von Zeugen hinzugefügt, das Gewicht derselben vermehrt; und eben so die innere Unwahrscheinlichkeit von Dingen eine negative Größe, die von der Summe der historischen Wahrscheinlichkeit von Begebenheiten abgezogen werden muß. Große Männer behaupteten, daß die innere Unwahrscheinlichkeit von Begebenheiten, welche gegen ausnahmlose Gesetze der Natur streiten, so groß sey, daß sie auch durch die höchste mögliche historische Glaubwürdigkeit nicht überwogen werden könne. Wenn man dieses auch mit Recht bezweyfelt, oder läugnet, so kann es doch schwerlich geläugnet, oder bezweyfelt werden, daß so wohl die historische Glaubwürdigkeit, als die innere Wahrscheinlichkeit von Begebenheiten so sehr wachsen könne, daß ein Jeder, der die Eine, oder die Andere verwürfe, mit Recht des Wahnsinns verdächtig würde gehalten werden. Und wer also zum Beyspiel läugnen wollte, daß es einen Sokrates, Cäsar, und Cicero gegeben habe, den würde man der Verrücktheit nicht weniger argwehnen, als einen Andern, der jeden Morgen und Abend ängstlich zweyfelte, ob die Sonne auf- und untergehen werde. Die Urtheile der Menschen über die Glaubwürdigkeit vergangener, und über die Wahrscheinlichkeit künftiger Begebenheiten sind wegen der Verschiedenheit ihrer Kräfte, Kenntnisse, Erfahrungen, Charaktere und Lagen eben so sehr verschieden, als ihre Urtheile

theile über die Wahrheit und Falschheit von Sätzen. Nicht weniger verschieden waren und sind die Erklärungen der Entstehungsart, und der verborgenen Ursachen von wirklichen Dingen, und Erscheinungen: z. B. der Art, wie die Nerven Empfindungen in der Seele, und Bewegungen in den Muskeln erregen: der Ebbe und Fluth: der Revolutionen der Erde, u. s. w. Solche Hypothesen, oder Erklärungsarten des wie? und warum? in der wirklichen Welt sind um desto annehmlicher, je mehr sie mit den Erscheinungen zusammenstimmen, oder diese ohne Zwang aus denselben abgeleitet werden können. Sie verlieren in eben dem Verhältnisse an Werth, je mehr Erscheinungen übrig bleiben, die sich aus denselben nicht erklären lassen. Sie sind falsch, wenn nur eine einzige Erfahrung denselben widerspricht. Leider waren die Urheber und Vertheidiger von Hypothesen von jeher so verblendet, daß sie ihre Meinungen nicht selten durch eben die Erfahrungen zu beweisen suchten, die ihnen nach den Urtheilen aller übrigen Menschen am meisten entgegengesetzt waren.

Wahre und falsche, wahrscheinliche und unwahrscheinliche Sätze, endlich solche, deren Wahrheit oder Falschheit, Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit noch nicht erkannt, oder ausgemacht ist, erregen in uns drey verschiedene innere einfache, und eben deßwegen unbestimmliche Gefühle: die Gefühle des Glaubens, oder Beyfalls, des Läugnens, oder Nicht-Beyfalls, und des Zweyfels. Ein jedes dieser inneren Gefühle, besonders die Gefühle des Beyfalls und Nicht-Beyfalls sind zahlloser steigender, und fallender Grade fähig, für deren Bezeichnung nur wenige Wörter in den menschlichen Sprachen vorhanden sind. Die höchsten Grade des Beyfalls, und Nicht-Beyfalls werden Ueberzeugung genannt; denn wir sagen nicht nur, daß wir von der Wahr-

heit, sondern auch von der Falschheit von Sätzen überzeugt sind. Auch das Wort Gewißheit drückt die höchsten, oder doch höheren Grade des Glaubens, und Nicht-Glaubens aus; wie wohl Gewißheit sehr oft für eine solche Beschaffenheit von Sätzen genommen wird, wodurch ein fester oder starker Glaube in uns entsteht [27]. Fester Glaube fällt durch unbestimmlich viele Stuffen bis zu den leichtesten Vermuthungen und Argwöhnen herab. Ueberredung zeigt nicht so wohl die geringeren Grade des Beyfalls an, welche die Alten durch die Wörter opinio, und opinatio andeuteten, als vielmehr einen vorübergehenden, und vorzüglich einen solchen Glauben, der durch fremde Redekünste bewirkt worden.

Den höchsten Grad von Ueberzeugung erwecken in uns die Axiomen, und Lehrsätze der reinen Mathematik, deren Gegentheil zu denken uns unmöglich wird [28].

Nicht weniger unumstößlich ist unsere Ueberzeugung von der Wirklichkeit der in uns vorhandenen Empfindungen und Vorstellungen. Wir können es sehr wohl denken, daß wir in gewissen Augenblicken kein Vergnügen, oder Schmerz empfinden. Daß wir aber alsdann, wann wir wirklich Vergnügen, oder Schmerz empfinden, das Eine, oder den Andern nicht empfinden sollten, können wir gar nicht denken [29].

Wir können es uns sehr wohl als möglich vorstellen, daß unsere Empfindungen und Vorstellungen nicht von cörperlichen Gegenständen außer uns, sondern von anderen innern, oder äußeren Ursachen hervorgebracht werden; und eben deßwegen gestehen wir, daß das Daseyn der

27) Man sehe bes. Leibnitz p. 412. Nouveaux Essais.
28) Locke IV. c. 2. §. 1. p. 432.
29) IV. 7. p. 488. 89. Locke.

der Cörperwelt nicht so gewiß sey, als die Wahrheit identischer Grundsätze, oder die Wirklichkeit unserer Empfindungen. Nichts desto weniger ist unser Glaube an das Daseyn einer Cörperwelt so stark [30]), daß wir ihn durch das innere Gefühl nicht von der Ueberzeugung unterscheiden können, welche die Erkenntniß ewiger Vernunft-Wahrheiten oder der Wirklichkeit gewisser in uns vorhandenen Empfindungen und Vorstellungen veranlaßt.

Alle Menschen werden wachend und schlafend, im Zustande der Gesundheit, wie der Krankheit getäuscht; oder glauben Dinge als gegenwärtig zu empfinden, die gar nicht vorhanden sind. Auch gibt es gar kein Kriterium, nach welchem Getäuschte zu allen Zeiten leere Einbildungen von wirklichen Empfindungen unterscheiden könnten. Wegen dieser häufigen, und oft ununterscheidbaren Täuschungen glauben wir es nicht so fest, daß einzelne Empfindungen von wirklichen, und gegenwärtigen Gegenständen erzeugt werden, als wir es glauben, daß eine Cörperwelt außer uns vorhanden ist. Wer von uns aber könnte in diesem Augenblick daran zweyfeln, daß das Papier, was wir mit unsern Augen sehen, und mit unserer Hand fühlen, nicht außer uns vorhanden, und die Ursache der Empfindungen sey, welche wir diesem Gegenstande zuschreiben? Was würden wir von dem denken, der uns zu überreden suchte, daß wir in diesem Augenblicke getäuscht würden, und daß das, was wir außer uns als gegenwärtig annehmen, gar nicht vorhanden sey?

Wenn wir wahrnehmen, daß einige, oder viele, oder alle uns bekannte ähnliche Dinge gewisse Eigenschaften besitzen, oder gewisse Wirkungen hervorbringen; so können wir nicht umhin, vorauszusetzen, daß alle

 übrige

30) Locke IV. c. 11. p. 523.

übrige uns nicht bekannte ähnliche Gegenstände dieselbigen Eigenschaften besitzen, und dieselbigen Wirkungen hervorbringen werden, ungeachtet wir nicht läugnen können, daß wir gar keinen nothwendigen Zusammenhang zwischen Substanzen und Eigenschaften, oder zwischen Ursachen und Wirkungen einsehen. So oft wir ferner finden, daß gewisse Dinge sich in gewissen Stücken ähnlich sind; so oft können wir nicht umhin, vorauszusetzen, daß sie sich auch in andern Stücken ähnlich seyn werden, wenn wir gleich gestehen müssen, daß wir keinen nothwendigen Zusammenhang zwischen den bekannten und unbekannten Aehnlichkeiten erkennen. Solche auf Induction, und Analogie gegründete Sätze führen uns sehr oft irre, entweder weil wir zu schnell vom Bekannten auf das Unbekannte schließen, oder weil wir die Vergleichung ähnlicher Dinge zu weit treiben. Wegen dieser Unsicherheit der Induction und Analogie glauben wir im Ganzen die durch beide gebildeten Erfahrungssätze nicht so fest, als wir es glauben, daß gewisse in uns vorhandene Empfindungen durch gegenwärtige außer uns existirende Gegenstände erzeugt werden, oder erzeugt worden sind. Und dennoch ist es außer allem Zweyfel, daß manche Erfahrungssätze, ja so gar manche auf bloße wahrscheinliche Data gegründete Sätze in uns allen einen Grad des Beyfalls hervorbringen, der dem innern Gefühl nach fast gar keines Zusatzes fähig zu seyn scheint. Folgt nicht aus alle dem, was ich jetzt gesagt habe, daß unser Verstand in der objectiven Gewißheit der verschiedenen Zweige unserer Erkenntniß viel mehrere bemerkbare Grade unterscheidet, als unser inneres Gefühl in dem dadurch bewirkten Glauben, oder Ueberzeugung wahrnehmen kann?

Wenn wir die Wahrheiten der reinen Mathematik, und die innern Anschauungen ausnehmen, so ist uns Menschen

Menschen keine Erkenntniß von wirklichen Dingen vergönnt, deren Untrüglichkeit wir bewähren könnten. Wir wissen es zuerst nicht unumstößlich gewiß, und können es nie mit unumstößlicher Gewißheit erfahren, daß eine Cörperwelt außer uns existire. Wenn wir aber auch das Daseyn einer Cörperwelt als unbezweifelt voraussetzen, so können wir in keinem Fall mit unumstößlicher Gewißheit erkennen und darthun, daß Empfindungen, die wir Gegenständen außer uns zuschreiben, von diesen wirklich veranlaßt werden, und keine Täuschungen sind. Es gibt gar kein untrügliches Kriterium, nach welchen man Empfindungen, die von äußeren Gegenständen erregt werden, stets von Täuschungen unterscheiden könnte. Im Gegentheil gibt es Täuschungen, welche die Getäuschten nie, als solche zu erkennen im Stande sind. Unsere inneren Anschauungen sind freylich untrüglich. Und doch stritt man von jeher, und streitet auch jetzt noch über das, was wir empfinden, oder nicht empfinden! Wir erhalten, und bilden Begriffe so wohl von einzelnen wirklichen Dingen, als von ganzen Arten, und Gattungen derselben. Auch für diese hat man untrügliche Kriteria bisher vergebens versucht. Wir wissen höchstens, wie unsere Begriffe von wirklichen Dingen beschaffen seyn sollten. Allein wir wissen nicht, und haben auch gar kein Mittel es zu erfahren, ob unsere Begriffe so beschaffen sind, als sie beschaffen seyn sollten. Eben dieses gilt von allen unsern Erfahrungssätzen, in denen von wirklichen Dingen etwas behauptet, oder verneinet wird; und noch mehr von unserer wahrscheinlichen Erkenntniß. Wenn unsere Kenntniß von wirklichen Dingen jemahls untrüglich werden sollte; so müßten wir in Stand gesetzt werden, Täuschungen stets von den durch Gegenstände außer uns hervorgebrachten Empfindungen zu unterscheiden: stets vollständige und richtige Begriffe nicht nur von einzelnen Dingen, son-

dern auch von ganzen Arten und Gattungen der Dinge zu bilden: in unsern Sätzen nie zu viel oder zu wenig von wirklichen Dingen zu behaupten und zu läugnen: von Zeugen, und Zeugnissen für vergangene Begebenheiten nie zu viel, oder zu wenig zu trauen, und von der Zukunft nie zu viel, oder zu wenig zu erwarten. Wer über diese Bedingungen der Untrüglichkeit unserer Erkenntniß wirklicher Dinge ernstlich nachdenkt, der wird bald bekennen, daß in unserem gegenwärtigen Zustande Unfehlbarkeit nicht unser Loos seyn solle, sondern Uebung und Vervollkommnung unserer Kräfte durch unablässiges Forschen nach Wahrheit auf den Wegen, welche die Vorsehung uns angewiesen hat. Wer unsere mannichfaltigen nützlichen und unentbehrlichen Kenntnisse von wirklichen Dingen deßwegen verwerfen wollte, weil sie nicht so unumstößlich gewiß sind, als unsere Erkenntniß der ewigen Vernunft-Wahrheiten, der würde wenigstens eben so thöricht handeln, als derjenige, der seine Augen nicht brauchte, weil sie die Dinge nicht so deutlich und in so großer Ferne wahrnehmen, als bewaffnete Augen, die sich trefflicher Mikroskope, und Teleskope bedienen. "Weil unsere Geisteskräfte, sagt Locke sehr wahr [31]), uns nicht bloß zum Grübeln, sondern auch für das handelnde Leben gegeben worden sind; so würden wir in einer traurigen Lage seyn, wenn wir für dieses keine andere, als unumstößlich gewisse Kenntnisse brauchen könnten. Denn da die unumstößlich gewissen Kenntnisse des Menschen auf so enge Gränzen eingeschränkt sind, so würde er sich sehr oft in den dicksten Finsternissen, und in den meisten Handlungen seines Lebens verlassen, und unbestimmt fühlen, wenn er nur da handeln könnte, wo ihm eine vollkommen deutliche, und evidente Erkenntniß gegönnt wäre. Wer nicht essen will, als bis man ihm unumstößlich bewiesen hat, daß eine

31) IV. c. 14. §. 1, 2.

eine gewisse Speise ihm Nahrung gewähren, oder nicht handeln, als bis er eine untrügliche Gewißheit hat, daß sein Unternehmen einen glücklichen Ausgang haben werde, dem bleibt nichts weiter übrig, als sich ruhig zu verhalten, und in kurzer Zeit umzukommen."

"So wie nun Gott uns, einige, freylich in Vergleichung mit denen, welcher wir fähig wären, nur wenige untrügliche Kenntnisse, gleichsam als einen Vorschmack gegeben hat, um uns einen bessern Zustand begehren und aufsuchen zu machen; so hat er uns für den grösten Theil der Dinge, die unser eigenes Interesse nahe angehen, nichts mehr verliehen, als ein schwaches Licht, und wenn ich so reden darf, als eine Dämmerung von Wahrscheinlichkeit, die der Beschränktheit unserer Kräfte und unserem gegenwärtigen Prüfungszustande angemessen ist: um die übermäßig hohe Meinung, und das übertriebene Zutrauen, was wir zu uns selbst haben, zu mäßigen, indem er uns durch tägliche Erfahrungen fühlen ließ, wie sehr unser Geist dem Irrthum unterworfen sey. Die Ueberzeugung von dieser Wahrheit sollte uns zu einer beständigen Warnung dienen, die Tage unserer irdischen Wallfahrt dazu anzuwenden, daß wir mit aller möglichen Sorgfalt, deren wir fähig sind, den Weg zu finden suchen, der uns zu einem vollkommneren Zustande hinführt. Denn nichts ist vernünftiger, als der Gedanke, daß in eben dem Verhältniß, in welchem die Menschen die ihnen von Gott geschenkten Gaben in dieser Welt angewandt haben, sie ihre Belohnungen in einer bessern Welt empfangen werden, wann die Sonne für sie untergegangen seyn, und die Nacht ihre Arbeiten geendigt haben wird."

Der Urheber der kritischen Philosophie dachte über die verschiedenen Zweige der menschlichen Erkenntniß,

[illegible] über die verschiedenen [illegible] ihrer [illegible] ganz anders, als ich bisher gezeigt habe, daß alle bescheidene Dogmatiker und Skeptiker dachten. Folgende Sätze enthalten, wenn ich nicht irre, die Hauptstücke des Systems der kritischen Philosophie, in so fern dasselbe die Fundamente der menschlichen Erkenntniß, und die verschiedene Gewißheit, oder Zuverläßigkeit derselben darstellt [32]).

„Das Empfindungsvermögen, oder wie die kritische Philosophie gegen allen richtigen Sprachgebrauch sagt, die Sinnlichkeit ist keine thätige Kraft, sondern bloß ein leidendes Vermögen, welches die zerstreuten Eindrücke, oder die Wirkungen der Gegenstände eben so auffaßt, wie ein Spiegel die Lichtstrahlen, die auf seine Oberfläche fallen, ihm selbst unnütz aufnimmt, und sie von fremden Augen bemerken läßt. Die Sinnlichkeit erhält aber durch die Einwirkungen der Gegenstände nicht bloß den Stoff, den sie, vereinigt mit dem Verstande bearbeiten soll, sondern sie hat auch ihre eigenthümliche Form, welche darin besteht, daß sich der Sinn nichts anders, als in Raum und Zeit vorstellen kann, und daß also vermöge derselben der von den Sinnen dargereichte Stoff als etwas an einem gewissen Orte vorhandenes, und zu einer gewissen Zeit vorgehend erscheint. Vor der Einwir-

32) Man vergleiche Buhlens Transcendental-Philosophie S. 67-83. Aenesidemus S. 126. 127. Tiedemanns Theätet S. [illegible]-161. 277. [illegible]. 321-327. 369. Garvens Einleitung in die Ethik des Aristoteles S. 193-209. Ich führe diese Stellen so wohl der Vertheidiger, als der Gegner der kritischen Philosophie lieber, als die Stellen aus Kants Werken selbst an. Die Harmonie der Auslegungen von Freunden und Widersachern beweist, daß Beide das, was ich als Lehren der kritischen Philosophie anführen werde, in den Schriften des Urhebers derselben gefunden haben.

Einwirkung der Dinge sind Raum und Zeit bloß leere Formen. Durch die Einwirkung derselben werden sie zu Anschauungen. Abgesondert von den äußern Eindrücken sind sie Anschauungen a priori, mit diesen Eindrücken verbunden, empirische Anschauungen."

"Weil nun die Sinnlichkeit ein bloß leidendes Vermögen ist, so ist es schlechterdings unmöglich, daß aus bloßer Sinnlichkeit Erkenntniß entsteht. Wenn uns die Sinnlichkeit Erkenntniß gewähren soll, so kann dieß bloß durch den Beytritt einer thätigen Kraft, nämlich des Verstandes geschehen. Der Verstand ist das Vermögen, die durch die sinnlichen Eindrücke aufgefaßten mannichfaltigen Vorstellungen in Einen Begriff zu vereinigen. Die Verbindung des Mannichfaltigen in jeder Anschauung ist daher eine Wirkung der Spontaneität, oder des Verstandes, der wiederum seine Formen, oder ursprünglichen Handelsweisen hat, wie die Sinnlichkeit. Um uns etwas als ein Object vorzustellen, und also eine Erkenntniß von demselben zu haben, müssen wir es uns auch als daseyend, möglich oder unmöglich, als reell, — als groß oder klein, oder alles umfassend, müssen es uns endlich als Ursache und Wirkung vorstellen. Alle diese Kategorien sind bloße Gesetze unseres Denkens, Formen des Verstandes, oder ursprüngliche Arten, wie die Dinge unserem Verstande erscheinen; und man kann daher mit Recht sagen, daß diese Begriffe einzig und allein aus der Natur unsres Verstandes entspringen. Eben diese Begriffe gehen als Bedingungen voraus, unter welchen allein etwas als Gegenstand gedacht wird. Durch den Verstand, und die Begriffe des reinen Verstandes wird die Natur erst möglich, und man darf also den Verstand allerdings den Gesetzgeber der Natur nennen. Die Formen unsers Geistes, und alle Sätze, die ihren Grund in diesen Formen

men

men haben, sind unabänderlich, nothwendig, und *a priori* gewiß, weil sie es vor aller Erfahrung, vor aller deßwegen angestellten Beobachtung sind. Alle Erfahrungssätze hingegen, das heißt, alle diejenigen Sätze, welche sich auf den ursprünglich von den Dingen an sich gelieferten Stoff beziehen, und in sinnlichen Anschauungen des Gegenwärtigen und Einzelnen ihren Grund haben, sind keiner Demonstration, und keiner vollkommenen Gewißheit fähig."

Die allgemeinsten, oder letzten Resultate der vornehmsten Lehrsätze der kritischen Philosophie sind diese: unsere Sinne liefern uns weiter nichts, als zerstreute, oder abgerissene, und verworrene Eindrücke von Dingen, deren wahre Beschaffenheit uns gänzlich unbekannt ist. Unser Geist ist es allein, der die zerstreuten sinnlichen Eindrücke sammelt, und das Mannichfaltige derselben zu einer gewissen Einheit verbindet. Er thut dieses nach Gesetzen, die demselben anerschaffen und wesentlich sind. Die Erkenntniß der ursprünglichen Formen des Geistes macht die einzige nothwendige und allgemein gültige Erkenntniß des Menschen aus, dergleichen wir von der Erfahrung nicht erwarten dürfen.

Diese Behauptungen sind selbst in der neuern Zeit nichts weniger, als neu. Vielmehr machten sie die Grundlagen des Systems aus, welches Cudworth zunächst der Hobbesischen Philosophie, und seine Nachfolger einer jeden auf Erfahrung gegründeten Philosophie, und besonders einer jeden auf die Kenntniß der menschlichen Natur gegründeten Ethik entgegensetzten. Die vornehmsten Nachfolger von Cudworth waren Samuel Clarke, W. Wollaston, und Richard Price. Die vornehmsten Gegner desselben waren Locke, Shaftsbury, Hutcheson, Hume, Smith,

Fergu-

Ferguson, Mylord Bolingbrocke, und Andere [33]). Der Streit über den Werth der Erkenntniß, welche wir der Erfahrung und einer angeblichen reinen Vernunft zu danken haben, besonders aber den Werth und die Natur unserer allgemeinen Begriffe, hat der Brittischen Philosophie die eigenthümliche Richtung gegeben, welche sie seit länger, als einem Jahrhundert genommen hat.

Es gibt, sagte Hobbes [34]), der erste und gefährlichste Widersacher, welchen Cudworth bestritt, keine andere Substanzen, als cörperliche; und die Cörperwelt also mit allen ihren Eigenschaften, und Veränderungen ist der einzige Gegenstand der ächten Philosophie. Die Menschen haben nicht bloß einzelnen wirklichen Dingen besondere Nahmen gegeben, sondern sie haben auch allgemeine Ausdrücke erfunden, die mehreren Dingen, einzeln genommen, gemein sind. Solche allgemeine Ausdrücke sind im geringsten nicht Bezeichnungen irgend eines wirklichen Dinges, nicht einmahl eines Bildes, oder einer Vorstellung von wirklichen Dingen, sondern bloß

33) Stewart's Account of the life and Writings of Adam Smith p. 23. The Question concerning the principle of moral approbation, though not entirely of modern origin, has been chiefly agitated since the writings of Dr. Cudworth, in opposition to those of Mr. Hobbes; and it is this question acordingly, . . that has produced most of the theories, which characterise, and distinguish from each other the later systems of moral philosophy. — It was the opinion of Dr. Cudworth, and also of Dr. Clarke, that moral distinctions are percived by that power of the mind, which distinguishes truth from Falsehood. This system it was one great object of Dr. Hutcheson's philosophy to refute, etc.

34) Elementa philos. Pars I. c. 1. 2. Log. p. 2. 5.

bloß von andern Wörtern. Wenn man daher sagt, daß Thier, Stein, Gespenst, u. s. w. etwas Allgemeines seyen; so versteht man darunter gar nicht, daß irgend ein Mensch oder Thier, etwas Allgemeines gewesen sey, oder jetzt sey, oder seyn könne; sondern bloß daß die Wörter Thier, Stein, u. s. w. allgemeine Ausdrücke seyen, die mehreren Dingen gegeben werden, und welchen die Bilder, oder Vorstellungen einzelner Thiere u. s. w. im menschlichen Gemüth entsprechen [35]. Um daher allgemeine Ausdrücke zu fassen, oder ihren Sinn zu begreifen, braucht es keines andern Vermögens, als der Einbildungskraft, vermittelst welcher solche Ausdrücke bald das Bild dieses bald eines andern einzelnen Gegenstandes in unserm Gemüth erwecken [36]. Sehr unrichtig setzen daher die Metaphysiker die Wörter genus et species statt der Dinge selbst, und die Definitionen

35) l. c. p. 10. 11. Est ergo nomen hoc vniuersale, non rei alicuius existentis in rerum natura, neque ideae siue phantasmatis alicuius in animo formati, sed alicuius semper vocis, siue nominis nomen. Ita cum dicatur animal, vel saxum, vel spectrum, vel aliud quicquam esse vniuersale, non intelligendum sit vllum hominem, saxum, etc. fuisse, esse, aut esse posse vniuersale, sed tantum voces eas *animal*, *saxum*, etc. esse nomina vniversalia, id est, nomina pluribus rebus communia, et respondentes ipsis in animo conceptus sunt singularium animalium, vel aliarum rerum imagines, siue phantasmata.

36) l. c. Ideoque non est opus ad vim *vniuersalis* intelligendam alia facultate, quam imaginatiua, qua recordamur, voces eiusmodi modo vnam rem, modo aliam in animo excitare. Die jetzt angeführten Stellen von Hobbes sind es, auf welche Cudworth IV. c. 3. §. 15. p. 716. de aeternis iusti, et honesti notionibus als auf die πρωτα ψευδη hinweist, die er in seiner Schrift über die ewigen Begriffe von Recht und Unrecht zu widerlegen gesucht habe.

nennen allgemeiner Ausdrücke, statt der Natur der Dinge, da sie unläugbar weiter nichts, als Bezeichnungen der Begriffe sind, welche wir uns von der Natur der Dinge machen [37]). Die Ausdrücke **wahr**, **Wahrheit**, und **wahrer Satz** bedeuten dasselbige. Die Wahrheit findet sich bloß in Sätzen, nicht in den Dingen, oder sie kommt allein den Sätzen, aber nicht den Dingen selbst zu [38]). So wie **Cudworth** und **Hobbes** den nie ganz ausgestorbenen Streit der **Platoniker**, und **Anti-Platoniker**, der **Realisten**, und **Nominalisten** über den Ursprung, und die Realität der allgemeinen Begriffe erneuerten; so setzten ihre Anhänger eben diesen Streit bis auf den heutigen Tag fort. **Leibnitz** machte **Locken** Vorwürfe darüber, daß dieser wie ein Nominalist von unseren abgezogenen Ideen geredet, und wie **Hobbes** die Wahrheit bloß in Worte gesetzt habe [39]). Mylord **Bolingbrocke** drückte sich noch

37) ib. Manifestum tamen est, *Genus*, *Species*, *definitionem*, non esse nomina aliarum rerum, praeterquam vocum, et nominum; et propterea non recte poni in Metaphysicis *Genus*, et *Speciem* pro rebus, et definitionem pro rei natura, cum sint tantum cogitationum nostrarum de rerum natura significationes.

38) p. 20. Voces autem hae *verum*, *Veritas*, *vera propositio* idem valent. Veritas enim in dicto, non in re consistit. . . Neque ergo Veritas rei affectio est, sed propositionis. — Es ist der Mühe werth, in einem Zeitalter, wo die Lehre von den Kategorien, oder Prädicamenten wieder so wichtig geworden ist, die vier Hobbesischen Formeln des praedicamenti corporum, sive substantiarum, — quantitatum — qualitatis — et relationis nachzulesen. pag. 14. 15.

39) Locke IV. 5. §. 2. La Verité n'emporte autre chose, que la conjonction où la séperation des signes, suivant que les choses mêmes conviennent, où discon-

noch viel stärker als Locke aus [40]). — Man muß gestehen, daß man nie Sinne, oder Erfahrung, und Verstand, oder Vernunft mit so vielem Scharfsinn einander entgegengesetzt, wie die Unzulänglichkeit, und Unzuverläßigkeit der Erfahrungs-Kenntnisse, so wie die Realität, und Untrüglichkeit einer von aller Erfahrung unabhängigen Vernunft-Erkenntniß scheinbarer vorgetragen, als Cudworth in dem kurz vorher angeführten Buche gethan hat [41]).

Das Empfindungsvermögen, sagte Cudworth, ist ein bloß leidendes Vermögen, das Eindrücke und Bilder körperlicher Gegenstände aufnimmt, und dadurch dem Geiste Veranlassung gibt, seine eigenthümliche Kraft auszuüben, sich der sinnlichen Dinge gleichsam zu bemächtigen, oder sich dieselben zu unterwerfen [42]). Als ein

disconviennent entre elles. Leibnitz Nouv. Essais IV. 5. §. 2. Mais ce, que je trouve le moins à mon gré dans votre définition de la verité, c'est, qu'on y cherche la verité dans les mots.

40) Works III. p. 375. 434-442. V. p. 26. 28.

41) Cudworth starb im J. 1688. Sein True intellectual System erschien zuerst 1678. Hingegen seine Treatise concerning eternal and immutable Morality wurde erst im J. 1731 bekannt gemacht. Ich habe das Englische Original nicht gesehen, sondern mich der Mosheimschen Uebersetzung nach der neuesten Ausgabe 1773 zu Leiden bedient.

42) l c. p. 667. Sensus perfert tantum, et aliunde recipit, propria vero vi agendi, et operandi destituitur. — Sensus in se spectatus nihil est, quam mera perceptio formarum quarundam corporearum — p. 680. Ex hoc igitur consequatur necesse est, cognitionem esse interiorem aliquam mentis ipsius virtutem, tumque existere, quum mens insitum et innatum vigorem suum explicat, et adhibet, cuius potentia res sibi obiectas vincit, superat, et sibi subiicit, istoque modo clarum, serenum, perfectum, et plenum intra se sensum producit.

rein leidendes Vermögen kann daher unser Empfindungsvermögen keine wahre Kenntniß gewähren; indem erkennen darin besteht, irgend einen Gegenstand vermittelst abgezogener, oder allgemeiner aus dem Innersten unsers Geistes hervorgehender Ideen begreifen, oder ihn von der Höhe solcher Ideen gleichsam a priori anschauen 43). Die Sinne liefern bloß einzelne Empfindungen 44), von welchen Bilder zurückbleiben 45). Die allgemeinen Begriffe, durch welche allein die Seele die Dinge erkennt, sind ursprüngliche Producte oder Formen des Geistes, die nicht von außen kommen, sondern aus dem Wesen des Geistes hervorgehen, oder hervorgebracht werden, und um welcher willen man unserm Geiste eine erkennende Kraft zuschreibt 46). Bey den

43) p. 667. Rem nimirum aliquam cognoscere ac intelligere, nihil est, quam interiori quadam mentis anticipatione, eademque insita, natiua, et domestica rei cuiusdam notitiam consequi. . . . . . Nosse et intelligere, est reapse rem aliquam comprehendere ope rationum quarundam abstractarum, liberarum et vniuersalium, per quas, vt Boethius loquitur, mens quasi desuper spectans, concepta forma, quae subsunt, diiudicat. — Mens nostra oculus est: rationes vero abstractae et vniuersales sublimior ille locus, ex quo corporeas, et singulares totas vna intuetur, et a priori cognoscit, et comprehendit.

44) αισθηματα. 45) φαντασματα 685. 687.

46) p. 680. Mens vim suam intra semetipsam explicat, quum cognoscimus: *formaeque* illae simplices, per quas res intelliguntur, notae minime sunt, et signa, extrinsecus in animum impressa, sed notiones ex ipsis animi recessibus prodeuntes, et vitali virtute ab ipso animo productae. — p. 682. Intelligibiles rerum rationes — p. 685. νοηματα. — p. 682. ita omnes mentes creatae . . omnia efficienter et *potentialiter* comprehendunt propter vim

den ersten verhält sich unsere Seele leidend; bey den andern beweist sie sich thätig [47]). Mit Recht also unterscheidet man auch die sinnlichen Eindrücke und Bilder, die von außen kommen, von den eigentlichen Begriffen, welche der Geist allein aus sich selbst hervorbringt [48]). Der große Haufe von Weltweisen verwechselt diese beiden Arten von Vorstellungen, und leitet sie beide von außen, oder von den äußeren Gegenständen ab, weil sie sehr oft zu gleicher Zeit in der Seele beysammen sind."

"Wenn man sich auf eine unwidersprechliche Art überzeugen will, wie weit die Empfänglichkeit der Sinne gehe, und wo die Kraft des Geistes sich zu äußern anfange [49]); so braucht man nur folgende drey Dinge mit einander zu vergleichen: einen Spiegel, oder eine gläserne Kugel: ein lebendiges Auge, das man als einen empfindlichen Spiegel betrachten kann; und endlich einen Geist, der einem solchen lebendigen Auge, oder Spiegel vorgesetzt ist."

"Wenn man dieselbigen Gegenstände einem Spiegel, und einem lebendigen Auge darbietet; so werden sie den einen,

vim illam cognitricem, qua praediti sunt. Est vero vis haec animi cognitrix, *potentialis quaedam vniformitas*, per quam aptus est . . occasione sic ferente, rebusque externis inuitantibus, ad semetipsam gradatim, et paulatim vitali ratione explicandum, et euoluendum, atque notiones seu conceptus rerum omnium, quae sunt, et cogitatione efformari possunt, in se ipso producendos et creandos.

47) p. 685. Illae vero perceptiones, quae actione constant, et ex ipsa mente, corpore haud interueniente, educuntur, vulgo nominantur νοηματα.

48) p. 667. 689.

49) IV. 1. §. 2 et sq. p. 689 - 691.

einen, wie das andere auf gleiche Art afficiren. Nichts destoweniger nimmt der Spiegel, oder eine gläserne Kugel die afficirenden Dinge nicht so wahr, wie das lebendige Auge: woraus allein man schon schließen muß, daß die Gegenstände nicht allein durch ihre Eindrücke, sondern auch durch die Empfänglichkeit der Wesen, auf welche sie wirken, wahrgenommen werden. Das lebende Auge selbst nimmt nichts weiter wahr, als die cörperlichen Eigenschaften, die sich auch in dem Spiegel, oder einer gläsernen Kugel darstellen. So bald aber die Eindrücke des Auges in die Seele gelangen, so erwacht die ursprüngliche Kraft des Geistes, und äußert sich an der Impression und dem Bilde, was ihm von außen zugeführt worden ist. Damit alle Dunkelheit verschwinde, so will ich noch ein Beyspiel anführen. Man nehme an, daß eine Uhr so wohl einem Spiegel, als einem lebendigen Auge auf eine solche Art vorgehalten werde, daß sich in beiden nicht nur alle äußere, sondern auch alle innere Theile auf das genaueste darstellen. Das Auge wird bemerken, daß es allmählig von allerley Farben, Figuren, Winkeln, Bewegungen u. s. w. die sich insgesammt auch im Spiegel zeigen, afficirt wird. Wenn nun aber zu dem lebendigen Auge ein Geist hinzukommt, der seine eigenthümliche höhere Kraft an eben den Dingen äußert, welche der Spiegel zurückwirft, und das Auge wahrnimmt; so entsteht eine ganz andere Ordnung der Dinge. Der Geist ergreift nicht bloß das, was das Auge schon vorher wahrgenommen hatte, sondern geht viel weiter. Er vergleicht nämlich alle Theile der künstlichen Maschine sorgfältig mit einander. Er forscht nach der ersten Ursache, aus welcher alle vorhandene Bewegungen entspringen; und beobachtet Feder, Räder, Zeiger, u. s. w. auf das genaueste. Indem der Geist auf diese Art thätig ist, erweckt er aus sich selbst außer den Bildern von Farben,

Figuren, Größen und Bewegungen, viele andere verständliche Begriffe und Formen: von Ursache und Wirkung, von Mittel und Zweck, von dem, was vorgeht, und nachfolgt, von Gleichheit und Ungleichheit, von Ordnung und Verhältniß, von Ebenmaaß, und Mangel von Ebenmaaß, von Zeichen, und dem Bezeichneten, vom Ganzen, und Theilen eines Ganzen, von Geschicklichkeit und Ungeschicklichkeit: kurz fast alle die Begriffe, welche die logische Lehre von den Prädicamenten darbietet. Während dieser Zeit ruht das lebendige Auge, das der Seele zwar die ganze Einrichtung der Maschine dargeboten, aber sonst nichts bemerkt hat: weder Ursache, noch Wirkung, weder Gleichheit, noch Ungleichheit, weder Ordnung, noch Verhältnisse: weder Ebenmaaß, noch Mangel desselben: weder Zeichen, noch Bezeichnetes: weder ein Ganzes, noch Theile eines Ganzen; denn alle diese Dinge haben weder Farben, noch Figuren. Auch zweyfle ich nicht, daß das lebendige Auge, wenn es mit dem Geiste einen Streit anfangen könnte, kühn behaupten würde: daß von allen den Dingen, welche der Geist in der Uhr wahrgenommen haben wolle, gar nichts vorhanden sey, sondern daß der Geist dieselben erdichte, und sich selbst damit täusche: daß es alles, was dasselbe von außen empfangen, der Seele treulich mitgetheilt habe, und daß diese nichts wahrnehmen könne, als was ihr von dem Auge überliefert worden. Das Auge würde sich zur Bekräftigung seiner Sache auf den Spiegel, oder die gläserne Kugel berufen, und darthun, daß sich in diesen gar nichts von den angeblichen logischen Formen, oder abstracten Ideen zeige. Das Auge würde aber mit allen diesen Gründen wenig ausrichten. Denn da es selbst gesteht, daß die äußeren Dinge solche Formen, oder Ideen gar nicht gewähren; so bleibt dieses wenigstens gewiß, daß die erwähnten Formen, sie mögen wahr, oder erdichtet seyn, sich

sich bloß im Verstande finden, und durch eine dem Geist beywohnende ursprüngliche Kraft hervorgebracht werden."

"Es gilt aber nicht bloß von allen zusammengesetzten Werken der Kunst, sondern auch von allen ähnlichen Werken der Natur, daß sie von den Sinnen nicht erfaßt, oder begriffen werden können. Vielmehr müssen durchgehends ursprüngliche Formen des Geistes, eigenthümliche allgemeine Begriffe des Verstandes hinzukommen, um die verschiedenen Theile und Eigenschaften, die von den Sinnen wahrgenommen werden, zusammen zu ordnen, und zu verbinden [50]). Alle Vorstellungen also selbst von cörperlichen Dingen enthalten etwas, was die Sinne nicht liefern, und von den äußeren Dingen nicht herkommt, sondern allein von dem Geiste ausgeht, und hervorgebracht wird [51]). Wer

 sieht

50) l. c. 695-97. Atqui nulla est species, aut notio rerum corporearum, quae composita sunt, siue hominum sollertia comparatae sint, siue hominum sollertia comparatue sint, siue naturae ipsius artificio factae, quin logicas eiusmodi scheses, et relationes cohibeat, et contineat. Hinc probatum simul dedimus, nullam rem corpoream, et compositam, cuiuscunque sit naturae et generis, a sensu intelligi, neque speciem eius extrinsecus a visis obiectis animo imprimi, verum vnice ab amplissima, quae menti est, res diuersas sociandi facultate comprehendi, et ex innata eius virtute gigni.

51) p. 686. Sicut nos ex animo et corpore . . constamus; ita etiam cogitationes nostrae de rebus corporeis aliquid habent rationale et sensile, quorum illud animae instar est, hoc autem loco corporis. et 695. Omnes formae ac species rerum, quae arte parantur, et mechanicae dicuntur, continent aliquid, quod a sensu haud proficiscitur, nec a rebus externis ad animum transmittitur; idque

fehet es zum Beyspiel nicht ein, daß, wenn das Auge eines unvernünftigen Thieres einen schönen Pallast von außen und innen eben so genau betrachtete, als die Seele des Menschen ihn durch das Auge kennen lernt, jenes doch nicht eine solche richtige Vorstellung erhalten würde, als sich der Geist eines vernünftigen Beobachters bildet? [52])"

Es werden aber nicht bloß zusammengesetzte cörperliche Gegenstände, sondern auch die einfachsten cörperlichen Dinge, und Eigenschaften dadurch allein erkannt, daß der Geist seine ursprünglichen Formen, oder die ihm eigenthümlichen abgezogenen Begriffe auf dieselben anwendet [53]). Es bewährt sich auch hier, daß unsere Erkenntniß nicht bey einzelnen Dingen anfängt, sondern vielmehr bey denselben aufhört.

"Damit

idque tametsi minime fictum prorsus, et commentitium sit, sed ad rei ipsius naturam omnino pertineat, haud tamen aliter, quam mente et cogitatione comprehenditur.

52) p. 696. Fac vero sensum seu oculum animantis ratione destituti splendidissimum, et pulcerrimum intueri palatium, nec exteriores tantum, sed et interiores omnes partes eius spectare: fac, oculum illum aeque ab hac domo valide commoveri, et affici, atque animus ab ea afficitur hominis; num idcirco ille veram speciem, formam, et rationem domus comprehendet, ac cognoscet? nullo certe modo. Nulla res, nisi ratione, et interiori agendi virtute praedita sit, hanc formam vnquam complectitur, ac intelliget.

53) IV. c. 3. p. 705 et sq. Iam maius aliquod molior, atque demonstrandum mihi sumo, ipsas etiam simplices corporeas res, quae in corporibus singulis extra nos positis sensu percipimus, a mentis vi et potentia cognosci, et intelligi, quae notiones sibimet insitas ad eas applicat.

"Damit gar keine Dunkelheit übrig bleibe, so stelle man sich irgend einen andern Cörper, z. B. die Außenseite eines weissen, oder schwarzen Triangels vor. Man lasse einen solchen Triangel zuerst von einem lebendigen Auge, und dann von dem Geiste betrachten; und man wird sogleich den großen Unterschied der sinnlichen Wahrnehmung, und dann der Erkenntniß entdecken, die der Seele allein eigenthümlich ist. Wenn das Auge auf den Triangel fällt, so nimmt es einen einzelnen, weissen und dreyeckigen Cörper wahr, und zwar verworren, ohne irgend eine deutliche Vorstellung [54]). Das Gesicht kann nicht mehr entdecken, wenn es sich auch noch so sehr anstrengte, weil sein Wahrnehmungs-Vermögen nicht weiter reicht, als die Eindrücke, die demselben mitgetheilt werden. Der Verstand aber, der sich in eben der Seele findet, welcher das Empfindungs-Vermögen eigen ist, zieht das, was der Sinn leidend aufgenommen hat, nachher unter seine Urtheilskraft, und äußert sich vermöge seines ursprünglichen Vermögens auf folgende Art [55]). Er braucht zuerst seine natürliche Gabe, einzutheilen, zerlegt die ganze zusammengesetzte Empfindung, und erkennt alsdann, daß sie aus mehreren Bestandtheilen, und Formen bestehe [56]). Indem er bemerkt, daß nicht jeder schwarzer, oder weisser Cörper nothwendig dreyeckig, und nicht jedes Dreyeck nothwendig weiß oder schwarz sey; gelangt er

 zu

54) Concrete tamen et confuse sine vlla distinctione.

55) p. 705. Mens vero seu intelligentia, in eadem residens anima, cui sentiendi facultas inest, quae a sensu hac ratione patiendo percipiuntur, *postea sub iudicium suum vocat*, innataque et propria virtute sua adhibita, semetipsam gradatim sequenti modo explicat.

56) Cognoscitque, ex variis illud speciebus, et notionibus compositum esse.

zu zwey verschiedenen Formen und Begriffen: nämlich den Begriffen von Weiß, und von Dreyeckig. Wenn er ferner bedenkt, daß das Nichts keine Eigenschaften haben könne; so schließt er, daß jene beiden Formen, oder Beschaffenheiten nothwendig in irgend einem gemeinschaftlichen Subject, oder Substrato beysammen seyn müssen; und dieses Substratum nennt er cörperliche Substanz, die in sich selbst zwar etwas einiges, und einartiges ist, hier aber zugleich weiß und dreyeckig erscheint. Im Ganzen also trifft er in dem empfundenen Object dreyerley Gegenstände seiner Betrachtung: eine cörperliche, weisse, und dreyeckige Substanz an. Wenn er diese Dinge weiter untersucht, so entsagt er den Sinnen, und der Empfindung gänzlich, hebt sich über alles Cörperliche empor, und erforscht sie von aller Materie, und allen Zufälligkeiten abgesondert. Da er ihre Natur, in so fern sie durch die Sinne geoffenbart wird, genug beobachtet hat; so sucht er die Erkenntniß derselben nicht mehr außer sich, sondern wendet sich zu den innern allgemeinen Begriffen, die in ihm selbst vorhanden sind, und vermöge deren er die wahrgenommenen Dinge unter ihre Gattungen und Arten zurückbringen kann."

"Und zwar zuerst, was die cörperliche Substanz betrifft, oder diejenige Natur, in welcher sich Farbe, und Gestalt finden; so entscheidet er so gleich, daß das Wesen derselben darin bestehe, daß sie ausgedehnt, und undurchdringlich sey. Da sie auch nicht als ein bloßer Begriff, oder Form des Geistes, sondern als etwas außer demselben Vorhandenes betrachtet wird; so erweckt er augenblicklich aus sich selbst noch eine andere Idee, nämlich des Daseyns, welche, zu der ersteren hinzugefügt, das Urtheil hervorbringt, daß das, was der Geist jetzt betrachtet, ein wirklich vorhandener, ausgedehnter,

und

und undurchdringlicher Gegenstand sey. "Es ist unläugbar, daß keiner unter allen angeführten Begriffen, vom Wesen, und Daseyn, von Gegenstand, und Substanz, vom Wirklichen, und Nichts, von Ausdehnung, Länge, Breite, und Tiefe, durch den sinnlich wahrgenommenen, oder irgend einen andern Gegenstand hervorgebracht worden. Man kann daher nicht zweyfeln, daß sie durch eben die Kraft erzeugt werden, wodurch der Geist fähig wird, sich so wohl etwas wirkliches, als das Nichts vorzustellen. Besonders wird Niemand behaupten können, daß der Begriff vom Nichts durch irgend einen äußern Gegenstand und Eindruck erweckt worden. Wenn nun aber das Wesen oder die Natur des Cörpers einzig und allein durch ursprüngliche Begriffe, oder Formen des Geistes erkannt wird; (denn die Sinne nehmen davon nichts, sondern bloß die äußeren Bekleidungen der Cörper, Farbe und Figur wahr,) so ist es auch außer allem Streit, daß die verschiedenen Eigenschaften der Cörper, z. B. Weiße, und dreyeckige Gestalt, nicht durch sinnliche Eindrücke, sondern durch ursprüngliche Begriffe, und Formen des Gemüths erkannt werden."

"Es ist sehr leicht zu zeigen, daß unter der sinnlichen Wahrnehmung und Vorstellung, und unter dem allgemeinen Begriff des Weissen, wie ihn der Verstand bildet, ein sehr großer Unterschied sey. Die Empfindung der weissen Farbe, wie sie durch einen einzelnen Gegenstand erregt wird, ist kein deutlicher Begriff irgend eines Wesens, sondern bloß eine dunkle, trübe, unvollständige Impression, die durch eine Einwirkung von außen in dem Gehirn erregt worden. Der thätige und lebendige Geist, der sich mit seinen ursprünglichen Formen, oder abgezogenen Ideen beschäfftigt, merkt bald, daß es ihm unmöglich sey, eine solche Eigenschaft, dergleichen die sinnliche Empfindung der weissen Farbe ist, in einer ausgedehnten Natur zu begreifen.

Aus diesem Grunde schließt er mit der größten Zuversicht, daß die weisse Farbe nicht eine Eigenschaft des Körpers an sich sey, weil er sich von einer solchen Eigenschaft gar keinen Begriff machen kann. Und in dieser Meinung bestärken ihn die Sinne selbst. Die äußersten Enden des Regenbogens, welche die Erde berühren, theilen keinem Gegenstande ihre verschiedenen Farben mit; und Thau- oder Wassertropfen bieten unserm Auge die Farben des Regenbogens dar, ungeachtet sich solche Farben in denselben wirklich nicht finden. Ich übergehe andere Beyspiele, wodurch dargethan werden kann, daß alle Dinge, wovon ich bisher geredet habe, weiter nichts seyen, als Veränderungen eines empfindenden Wesens, die durch gewisse Beschaffenheiten der Oberfläche äußerer Gegenstände hervorgebracht werden. — — Will also Jemand einen Vernunft-Begriff [57] von der weissen Farbe haben, so wird man ihm folgende Idee mittheilen: die weisse Farbe ist eine gewisse Modification der Seele, die durch eine eigenthümliche Beschaffenheit und Bewegung der Lichtstrahlen gegen unsere Augen hervorgebracht wird. Dieser Begriff ist von einer ganz andern Art, als der sinnliche Schein, welchen man eine verworrene, und halb todte Wahrnehmung nennen kann. Auch darf Niemand glauben, als wenn jene Vernunft-Begriffe von Veränderungen der Seele durch die äußeren auf unsere Sinne wirkenden Gegenstände erzeugt würden. Das Auge sieht weder die Modification der Seele, noch die damit verbundene Empfindung. Der Begriff von beiden entspringt aus der Seele, und wird von dieser gleichsam gebildet, oder zusammengeordnet [58].

Ich

57) Notionem rationalem.

58) Namque oculus nec perpessionem videt, nec sensum: sed vtriusque notio ex ipsa mente elicitur; et

Ich komme jetzt zu dem letzten [59]) Vernunft-Begriff, welchen der Cörper, wovon die Rede ist, veranlaßt: nämlich zur Form des Triangels. Die Wahrnehmung eines Triangels erweckt in uns nicht bloß das Bild eines cörperlichen Gegenstandes, sondern auch die Form, oder den reinen Begriff eines Dreyecks. Keiner kann sich den Begriff eines Triangels so abgezogen denken, daß ihm nicht das Bild irgend eines sinnlich wahrgenommenen Triangels vorschwebte. Aus diesem Grunde glauben Viele, daß es außer diesem Bilde keinen andern aus, und von dem Geiste geschaffenen Begriff eines Dreyecks gebe. Dieß ist eben so viel, als wenn man sagte, daß der Triangel gar nicht erkannt werden könne. Denn weder die Sinne, noch die Einbildungskraft vermögen die innere Natur irgend eines Wesens durchzuschauen. Um den erwähnten Irthum zu benehmen, wollen wir das cörperliche Dreyeck noch genauer, als bisher, untersuchen. Diese genauere Untersuchung zeigt uns, daß die begränzenden Linien nicht vollkommen gerade, und daß auch die Winkel nicht scharf sind. Hieraus erhellt augenscheinlich, daß unser Begriff eines vollkommnen Triangels nicht durch irgend ein cörperliches Dreyeck hervorgebracht worden ist. Unser Vernunft-Begriff stellt uns eine von drey geraden Linien begränzte Fläche dar, welche Linien durch drey Puncte mit einander verbunden werden. Diesem Begriff entspricht ein dreyeckiger Cörper nicht, als welcher von einer solchen Vollkommenheit weit entfernt ist. Man muß daher zugeben, daß der reine Begriff eines Dreyecks vielleicht durch den Anblick eines cörperlichen Dreyecks veranlaßt, aber allein von unserm Geist gebildet

et exeitatur, eaque de causa a mente superatur, subigitur, et comprehenditur. p. 707.

59) Ad vltimum visum rationale.

det worden: ohngefähr so, wie einzelne Züge auf dem Papier in uns so gleich die Vorstellung eines menschlichen Angesichts erregen, oder das unähnliche Gemählde eines Freundes das wahre Bild desselben aus unserer Einbildungskraft hervorruft."

"Vielleicht wirft man mir ein, daß, wenn mein Vernunft-Begriff vom Dreyeck auch nicht durch einen gegenwärtigen dreyeckigen Cörper gebildet worden, er vielleicht vormahls durch einen solchen Gegenstand erzeugt worden sey. Hierauf antworte ich, daß sich in der Cörperwelt nie ein vollkommen dreyeckiger Cörper gefunden habe. Würde aber auch ein solcher durch die göttliche Allmacht hervorgebracht; so sind unsere Sinne viel zu schwach, als daß sie einen solchen vollkommnen Cörper wahrnehmen könnten. Wenn es noch eines Beweises bedürfte, daß unsere Vernunft-Begriffe von Triangeln, und anderen vollkommnen Figuren nicht durch cörperliche Gegenstände erzeugt werden; so könnte man ihn schon allein darin finden, daß eine Fläche ohne Tiefe, eine Linie ohne Breite, ein Punct ohne Ausdehnung sich gar nicht in der wirklichen Natur finden, und daß auch selbst die Begriffe von Winkeln, und deren Quantität nie durch die Sinne verschafft werden konnten."

"Weit entfernt, daß alle unsere allgemeinen Begriffe von cörperlichen Dingen durch Impressionen auf die äußeren Sinne erzeugt werden sollten, so kann man vielmehr behaupten, daß nicht einmahl alle unsere Empfindungen von einzelnen Cörpern Abdrücke derselben in der Seele seyen, wie Petschafte Abdrücke von allerley Figuren in weichem Wachse hervorbringen. Eine jede Wahrnehmung ist nicht bloß ein todtes Leiden, sondern auch die Wirkung einer lebendigen Kraft [60]). Die äußeren

60) p. 712. Etenim omnis perceptio, qualiscumque demum sit, vitalis est virtus, non autem mera perpessio vita carens.

äußeren in unsern Sinne wirkenden Gegenstände theilen uns weiter nichts mit, als gewisse Bewegungen, die sich durch die Nerven bis zum Gehirn fortpflanzen. Wegen der innigen Vereinigung des Leibes und der Seele wird die letztere durch die Bewegungen im Gehirn auf eine gewisse Art afficirt, vermöge welcher sie dann die Vorstellungen cörperlicher Dinge in sich selbst, oder aus sich selbst erweckt. Unter diesen Vorstellungen sind mehrere, die weder den Bewegungen im Gehirn, noch den cörperlichen Gegenständen im geringsten entsprechen, z. B. unsere Wahrnehmungen, und Vorstellungen von Schmerz, Vergnügen, Kitzel, Hunger, Durst, Wärme, Kälte, vom Süßen, und Bittern, von Licht, Farben, u. s. w. Unsere Empfindungen sind eine Art von Sprache, in welcher die Natur durch die von äußeren Objecten erzeugten Bewegungen uns gleichsam anredet. So wie unsere Seele nicht bey den bloßen Worten, welche das Ohr vernimmt, stehen bleibt, sondern die Bilder und Vorstellungen der bezeichneten Dinge erweckt; so nimmt sie auch von den im Gehirn vorgehenden Veränderungen Anlaß, diejenigen Gedanken aus sich selbst hervor zu bringen, zu deren Zeichen die Natur jene Bewegungen im Gehirn gemacht hat. Es gibt daher in uns ein doppeltes Wahrnehmungs-Vermögen, wovon das Eine dem Andern unterworfen ist. Das Eine gehört dem untern Theile unsers Gemüths zu, der dem Cörper verwandt ist. Dieses wird durch allerley Einwirkungen äußerer Gegenstände erweckt, nimmt aber nur die Außenseiten der Dinge wahr, und erreicht daher nie das Wesen, oder die innere Natur auch nur eines einzigen Gegenstandes. Das zweyte Wahrnehmungs-Vermögen findet sich in dem höhern, oder edlern Theile der Seele, die ganz allein erkennt, gar keine Veränderungen vom Cörper empfängt, und von diesem weder Gutes, noch Böses leiden kann. Indem diese für sich

selbst

selbst wirkt, erweckt sie die Formen, oder Begriffe der Dinge aus sich selbst, und vermöge dieser abgezogenen Begriffe schaut sie gleichsam von oben auf die einzelnen Dinge herab, und erkennt, oder begreift dieselben. Es geschieht nicht selten, daß die sinnlichen Wahrnehmungen, welche durch die Dazwischenkunft des Cörpers in uns entstehen, uns Gelegenheit geben, die allgemeineren Ideen, welche der Geist ganz allein aus sich selbst hervorzieht, zu erwecken. Man irrt aber sehr, wenn man deßwegen glaubt, daß alle unsere allgemeineren Begriffe weiter nichts seyen, als Verfeinerungen cörperlicher Bilder: daß alle unsere Erkenntniß von den Sinnen anfange, und herrühre; und daß man sie also als eine Erweiterung, und Fortsetzung unserer Gefühle ansehen müsse. Diese Begriffe kommen von einer ganz andern Kraft des Geistes her, welcher aus sich selbst, und durch sich selbst seine eigenthümlichen, und ursprünglichen Ideen gleichsam hervorstößt; und vermöge derselben die Dinge außer ihm erkennt. Indem der Geist dieses thut, verhält er sich weder leidend, noch entwickelt oder schließt er bloß; sondern er greift gleichsam vor, nicht vermöge einer hinauf- sondern herabsteigenden Erkenntniß [61]. Die Seele kehrt nämlich ihre Sehkraft zuerst in sich selbst hinein, und betrachtet ihre eigenthümlichen Ideen, die in dem alle Formen umfassenden Erkenntniß-Vermögen verborgen sind; und von diesen Begriffen steigt sie herab, indem sie einzelne Dinge ihren Ideen unterwirft, und sie dadurch erkennt [62]. Hieraus erhellt, daß

61) p. 714. Sed anticipando veluti, perceptioneque quadam non ascendente, sed descendente.

62) Mens nimirum in semetipsam primum aciem suam convertit, notionesque sibi proprias, quae in facultate ejus cognoscendi, formas omnes complectente, reconditae latent, contemplatur: inde vero descendit cognoscendo, resque singulas sub illam facultatem subiicit.

daß unsere Erkenntniß nicht von einzelnen Dingen anfange; sondern damit aufhöre. Da nun unser Geist die Anfänge seiner Erkenntniß aus sich selbst schöpft, und nachher durch seine innere und eigenthümliche Kraft die Gegenstände außer ihm erkennt; so ist es außer allem Zweyfel: daß die einzelnen Gegenstände außer uns nur den zweyten Rang unter den von uns erkennbaren Dingen behaupten. Wenn es sich nicht so verhielte, wie würde die Gottheit etwas erkennen können? Erkennen wir also, wie Gott erkennt, so erkennen wir durch allgemeine Begriffe. — Mit Recht nehmen wir daher an, daß, da selbst die Empfindungen und Vorstellungen einzelner Dinge nicht durch die Cörper allein in uns hervorgebracht werden, sondern vielmehr Producte des Geistes sind, wozu aber der mit dem Geiste verbundene Cörper etwas beyträgt; es noch viel weniger gedenkbar sey, daß die allgemeineren, von allem Cörperlichen abgesonderten Begriffe weiter nichts seyn sollten, als Abdrücke, und Bilder von Cörpern, durch cörperliche Einwirkungen in der Seele hervorgebracht. — Wie könnte man alle oben angeführte Verhältniß-Begriffe, wie die Ideen von Gerechtigkeit und Billigkeit, von Pflicht, und Verpflichtung, von Gedanke, Meinung und Erkenntniß, von Wille und Gedächtniß, von Wahrheit und Falschheit, und unzählige andere für bloße sinnliche Eindrücke [63]), oder für Bilder halten, die mit dem Pinsel der Phantasie gemahlt würden? [64]) Sie sind vielmehr Begriffe des reinen Verstandes, so wie es auch Grundsätze gibt, deren Begriffe eben so wenig bildlich gedacht, oder in Bilder gehüllt werden können, als die Einbildungskraft im Stande ist, die Nothwendigkeit ihres Zusammenhangs einzusehen. Wer kann sich zum Beyspiel von den Worten und Begriffen, aus welchen das

63) Αισθηματα.

64) p. 586. 587.

das Axiom besteht: nichts kann zugleich seyn, und nicht seyn; Bilder entwerfen, oder sich dieselben bildlich vorstellen? [65])

"Wer behauptet, daß es unwandelbare Naturen, oder Wesen, und Formen der Dinge gebe, die von den einzelnen außer uns vorhandenen Dingen verschieden seyen, der behauptet nicht mehr, als ein Anderer, welcher sagt, daß außer der Cörperwelt noch eine andere höhere verständliche Welt existire, welche die unwandelbaren Formen oder Naturen der Dinge enthält, und vermöge derselben alle äußere Dinge erkennt" [66]).

"Wenn diese Formen und Wesen der Dinge auch nirgend, als im Geiste vorhanden sind [67]); so darf man sie deßwegen nicht für bloße Dichtungen des Verstandes halten. So bald man die Begriffe und Sätze, auf welche alle Systeme der Mathematiker und Weltweisen gebaut

65) p. 686. Adde, haud paucas esse propositiones, quae totae verbis constant, siue notionibus, quarum nemo imaginem animo informare valet: ne quid nunc de necessitate connexionis has inter notiones dicam, quam nullius vnquam hominis imaginatio assequetur. Nihil potest esse, et non esse eodem tempore, notissimum philosophorum scitum est. At quis, quaeso, verborum, ex quibus illud consistit, imagines animo informare valet? quis verbi, nihil potest, esse, et non esse, eodem, tempore, simulacrum sibimet vnquam effinxerit?

66) p. 724. 25. IV. c. 4. §. 56. . . esse in hac rerum vniuersitate supra orbem corporeum, et ex materia constantem alium superiorem orbem ex natura rationali conflatum, qui immutabiles rationes et species rerum intra se cohibeat, earumque ope omnes res extra se collocatas cognoscat, et intelligat.

67) Ibid.

gebaut sind, für leere Dichtungen erklärte; so würde auch alle Wahrheit, und unsere ganze Erkenntniß, die auf jenen Begriffen und Sätzen beruht, nichts als eitel Träume seyn. — Allein es ist evident, daß unser Geist zwar nach Wohlgefallen an jene Dinge denken, aber nicht sie erdichten, oder erfinden könne: daß sie vielmehr wirkliche, und unwandelbare Naturen seyen, über welche unser Geist nicht die geringste Gewalt ausübt. Wenn unser Geist jene Begriffe und Sätze nach Wohlgefallen erdichtete, so würde er sie auch nach Belieben zerstören können. Die Natur selbst lehrt uns, daß jene Begriffe und Sätze nicht nur von Ewigkeit her, sondern daß sie auch nothwendig existiren: daß sie deßwegen nicht anders, als wir sie erkennen, vorhanden seyn, und auch niemahls untergehen können. Eben diese Formen und Wesen der Dinge sind es, welche Plato und Aristoteles [68]) bald die ewigen, und unvergänglichen, bald die nothwendigen und unbeweglichen Dinge, oder die einzigen, oder einzig wirklichen Gegenstände wahrer Wissenschaft nennen. Sie dauern fort, wenn sie gleich nicht von unsern erschaffenen Geistern gedacht werden; und man kann sie daher noch in einem andern Sinn als unwandelbar betrachten. Sie sind nicht bloß deßwegen unveränderlich, weil sie sich uns stets, wenn wir dieselben denken, auf dieselbige Art darbieten, sondern weil sie vorhanden sind, oder niemahls aufhören, unsere Seelen mögen sich dieselben vorstellen, oder nicht. Die intellectuellen Naturen, oder Wesen des Triangels, des Quadrats, des Zirkels, der Pyramide, des Würfels, der Kugel, und alle nothwendige Wahrheiten der Geometrie, welche sich auf diese Figuren, und Solida beziehen, sind nicht vom Archimed,

68) Cudworth führt l. c. §. 5. die Stellen an.

med, Euklid, und andern grossen Männern auf eine solche Art erfunden worden, daß sie mit ihren Erfindern zu existiren angefangen hätten, sondern alle diese Begriffe und Wahrheiten waren vor ihren Erfindern vorhanden, und würden auch bleiben, wenn gleich alle Geometer und das Andenken derselben gänzlich verschwänden. Ja wenn diese Cörperwelt, und so gar alle erschaffene Geister vernichtet würden; so kann man doch nicht zweyfeln, daß die Begriffe, oder Wesen der geometrischen Figuren, und die nothwendigen Wahrheiten, welche sich darauf beziehen, unversehrt blieben. Aus diesem Grunde muß man auch annehmen, daß sie schon existirten, bevor die Cörperwelt, und alle erschaffene Geister vorhanden waren. Wir mögen uns anstrengen, so viel wir wollen, so können wir es nie dahin bringen, eine Zeit anzunehmen, in welcher weder der Begriff, oder das Wesen des Triangels, noch andere Begriffe, die wir bloß mit unserm Verstande fassen können, existirt hätten: oder wo es falsch gewesen wäre, was jetzt über allen Zweyfel erhaben ist, daß die drey Winkel eines Dreyecks zwey rechten Winkeln gleich sind: oder wo diese Dinge durch die Willkühr irgend eines Wesens zuerst hervorgebracht worden, dann ein gewisses Alter erreicht hätten, und endlich allmählich wieder abnähmen, und untergingen. — Die Wesen der Dinge [69]) gleichen den Einheiten. So bald zu den einen, wie zu den andern, etwas hinzugethan, oder davon weggekommen wird, so bleiben sie nicht mehr, was sie waren, sondern sie ändern ihre Natur. Wenn daher eine und dieselbige Sache von verschiedenen Geistern recht begriffen wird, so müssen nothwendig diese Geister alle Wahrheiten, welche eine solche Sache betreffen, fassen, oder erkennen. Die Zahl der erkennenden Geister mag so sehr wachsen, als sie will; so bleiben die Wahrheiten immer

69) IV. 5. §. 5. 6. p. 734. 735.

immer dieselbigen. Aechte Weisheit, Wahrheit, und Erkenntniß ist ein gleichförmiges ewiges Licht, welches alle erschaffene Geister erleuchtet. Wir müssen daher nothwendig schließen, daß, wenn ein Axiom von irgend einem Geiste, er sey, von welcher Classe oder in welcher Gegend der Welt, er wolle, erkannt wird, diese Wahrheit nicht bloß dem Geiste gehöre, von welchem sie erkannt wird, sondern eine allgemeine, oder allgemein gültige Wahrheit sey, die von allen Geistern in zahllosen Welten als eine solche erkannt wird 70). Vielleicht wirft hier Jemand die Frage auf: woher wir es denn wissen, daß unsere Begriffe den unbedingten, und unwandelbaren Naturen, oder Wesen der Dinge, und den eben so unwandelbaren Verhältnissen der Dinge entsprechend seyen? Ich antworte: Da jene Begriffe, aus welchen alle Wissenschaft entspringt, in unserm Geiste vorhanden sind; so können wir das Kriterium des Wahren, welches wir zu finden hoffen, nicht außer uns selbst suchen, und können auch eben so wenig die sinnlichen Dinge als die Muster und Richter der Wahrheit ansehen. Schon oben bemerkte ich, daß die Wahrheit keines einzigen Lehrsatzes der reinen Geometrie durch Erfahrung und Beyspiele bewiesen werde. Wir können auch nicht in den göttlichen Verstand hineinschauen, um die Wahrheit unserer Begriffe

 zu

70) l. c. Quum enuntiatum quoddam, seu scitum accurate, atque recte a mente quadam, cuiuscumque demum sit generis, aut vbicumque degat, et versetur, intelligitur, et capitur, veritas eius sciti non est priuata, nec ad illam vnico mentem pertinet, a qua comprehenditur, sed *generalis est, et vniuersalis*, vt Stoici loquuntur, ἀληθὲς καθολικόν, per vniuersum terrarum orbem. Quin si vel innumerabiles essent mundi, in his tamen omnibus, cunctis mentibus rite atque accurate eam intelligentibus, non posset non certa, veraque videri.

zu prüfen, wie wohl es außer allem Zweifel ist, daß der ewige Geist die einzige Regel der Wahrheit sey. Kurz; die Regel der Wahrheit muß nicht außer uns, sondern einzig und allein in unserer Erkenntniß, und in den Begriffen unsers Geistes gesucht werden. Das Wesen aller Wahrheit besteht in Evidenz und Deutlichkeit, und alles was klar und deutlich erkannt wird, das ist wirklich und wahr [71]), und was hingegen falsch ist, davon kann selbst die Allmacht Gottes nicht machen, daß wir eine klare, und deutliche Erkenntniß erlangen. Denn das Falsche ist gar nicht, oder ist nichts: was aber deutlich gedacht wird, das ist wirklich. Auch die gränzenlose Allmacht Gottes vermag nicht so viel, daß das, was nichts ist, etwas werde. Es ist daher nie ein Sterblicher hintergangen worden, und kann nie hintergangen werden, wenn er das für wahr und wirklich hält, was er klar und deutlich erkannt, oder begriffen hat."

"Es waren sehr alte, und richtige Regeln: daß der Geist über die Materie herrsche, nicht aber beherrscht werde [72]): und daß das wahre Wissen mit der Wirklichkeit der Dinge, oder den Dingen an sich übereinstimme [73]). Dieß wahre Wissen ist nicht etwas eingebildetes, oder einzelnen Menschen eigenthümliches, sondern eine Erkenntniß dessen, was unbedingt ist, oder nicht ist" [74]).

Richard

71) p. 735. Omnis enim veritatis essentia consistit in euidentia, et perspicuitate, quodque clare ac perspicue concipitur, et intelligitur, id est, et verum est: etc.

72) p. 663. 664. τον νουν κρατειν, αλλ' ου κρατεισθαι.

73) p. 682. το αυτο εστιν η κατ' ενεργειαν επιστημη τω πραγματι ex Arist. de anima III. c. 6. το αυτο εστι το νουν και το νουμενον etc. p. 732. 733.

74) l. c. Verum comprehensio eius, quod absolute est, aut non est.

Richard Price setzte das im Grundrisse mitgetheilte Cudworthische System noch deutlicher aus einander, und fing, wie Cudworth mit Betrachtungen über die wesentliche Verschiedenheit des Empfindungs-Vermögens, und des Verstandes, oder der Vernunft an [75]).

"Das Vermögen in uns, bemerkt Price zuerst, was die Gegenstände, und Wahrnehmungen der Sinne beurtheilt, und ihren Entscheidungen widerspricht: was die Natur der Eigenschaften der Cörper entdeckt, die Ursachen sinnlicher Eindrücke erforscht, und zwischen dem, was in ihnen wirklich, oder erdichtet ist, unterscheidet, muß ein edleres und höheres Vermögen, als das Vermögen der Sinne seyn."

"Es ist einleuchtend, daß ein Sinn die Gegenstände eines andern Sinns nicht beurtheilen kann: das Auge zum Beyspiel nicht die Harmonie der Töne, und das Ohr nicht die Harmonie der Farben. Die Kraft also, welche die Gegenstände aller Sinne wahrnimmt, vergleicht, und beurtheilt, kann kein Sinn, oder etwas den Sinnen verwandtes seyn. Wenn wir Ton und Farben zusammenhalten, und in ihnen Wesen, Zahl, Uebereinstimmung, Verschiedenheit rc. wahrnehmen: wenn wir entschieden, daß ihre Wirklichkeit nicht darin besteht, Eigenschaften cörperlicher Substanzen, sondern Veränderungen unserer Seelen zu seyn; so muß dieses durch ein schärferes, als durch unser cörperliches Auge geschehen. Was diese Dinge erkennt, und diese Begriffe veranlaßt, muß eine Kraft seyn, die alle Dinge ihrer Untersuchung unterwirft, und sich mit der Betrachtung der nothwendigen Wahrheit, und Realität bekannt machen kann."

75) pag. 68 et sq.

"Unser Empfindungs-Vermögen besteht darin, daß gewisse Eindrücke, und Vorstellungen sich uns wider unsern Willen aufdringen. Allein der Sinn kann es nicht wahrnehmen, was sie sind, oder woher sie kommen. Er erliegt gleichsam unter seinen Objecten [76]), und ist bloß eine Empfänglichkeit der Seele zu empfinden, und zu leiden, oder seinen Zustand durch den Einfluß besonderer Ursachen verändern zu lassen. Er bleibt daher den Gegenständen und Ursachen, von welchen er afficirt wird, fremd, und kann nichts erkennen, oder beurtheilen, selbst seine eigenen Veränderungen nicht. Allein der Verstand ergreift, und bemeistert sich seines Gegenstandes, erkennt ihn in sich selbst, und untersucht und beurtheilt ihn vermöge seiner ursprünglichen Kraft, und Thätigkeit."

"Wenn nicht Verstand, und Empfindungs-Vermögen ganz verschieden wären; so würden wir uns mit den sinnlichen Wahrnehmungen von Licht, Farben, Tönen, u. s. w. begnügen; und würden nicht weiter nachforschen, besonders, wenn die Eindrücke stark und mächtig sind. Jetzt hingegen empfinden wir ein unwiderstehliches Verlangen, tiefer einzudringen: und wir sind nicht eher befriedigt, als bis wir sie der Gewalt, und Aufsicht der Vernunft unterworfen haben. — Bey sinnlichen Eindrücken ist es der niedrigere, leidende und instinctartige Theil der eingecörperten Seele, der afficirt wird Allein bey intellectuellen Vorstellungen handelt die Seele mehr für, und durch sich selbst, und abgesondert von der Materie. — Die Sinne bieten der Seele besondere Vorstellungen dar, und können sich nicht zu allgemeinen Ideen erheben. Der Verstand untersucht und vergleicht die von den Sinnen dargebotenen Vorstellungen, steigt über einzelne Dinge zu allgemeinen, und abgezoge-

76) It lies prostratre under its object.

gezogenen Ideen hinauf, sieht von hier auf die Cörperwelt hinab, umfaßt eine Unendlichkeit von einzelnen Dingen mit Einem Blick, und wird dadurch fähig, allgemeine Wahrheiten zu entdecken. — Die Sinne nehmen bloß die Außenseite der Dinge wahr. Die Vernunft erforscht auch ihre Naturen. — Empfindung ist bloß eine Veränderung der Seele, die ihr aufgedrungen wird. Erkenntniß hingegen ist die Aeußerung lebendiger Kraft, wodurch intellectuelle Gegenstände begriffen, oder verstanden werden. Das Fühlen von Schmerzen zum Beyspiel ist eine Wirkung der Sinne. Der Verstand hingegen äußert sich, wenn der Schmerz selbst ein Gegenstand der Betrachtung der Seele, oder wenn er der Seele vorgehalten wird, damit sie seine Natur, und Ursachen untersuche."

"Die Sinne allein nehmen in den ausgesuchtesten Werken der Kunst und Natur, in einer Pflanze, einem thierischen Cörper nichts wahr, als was auf dem Grunde des Auges gemahlt wird, oder auf dem Papier gezeichnet werden könnte. Der Verstand allein entdeckt Ordnung, und Ebenmaaß: Mannichfaltigkeit, und Regelmäßigkeit: Absicht, Zusammenhang, Kunst, und Kraft: Anlagen, Verhältnisse, und Zusammenstimmungen von Theilen zu einem Ganzen: Dinge, die wie durch ein sinnliches Organ dargestellt, und deren Ideen nie durch äußere Gegenstände in der Seele hervorgebracht, oder von außen leidender Weise aufgenommen werden können. — Der Sinn kann nie die Veränderungen denkender Wesen wahrnehmen. Diese können bloß durch das Schauen des Geistes in sich selbst, oder durch innere geistige Beschauung wahrgenommen werden."

"Mit einem Worte, es ist augenscheinlich, daß die Gegenstände, Aeußerungen, Verrichtungen und selbst die Begriffe von Sinn und Verstand gänzlich verschie-

den sind. Der Eine nimmt bloß einzelne, der Andere allgemeine Dinge wahr. Der Eine ist ganz unfähig, über Wahrheit und Wirklichkeit zu entscheiden. Der Andere beschäfftigt sich ganz allein mit Beiden. Der Eine unterscheidet nicht, sondern leidet. Der Andere leidet nicht, sondern unterscheidet, und bedeutet die Kraft der Seele, alle Dinge und Begriffe zu untersuchen, und ihre Wirklichkeit, Eigenschaften, und Verhältnisse zu erforschen: welche Kraft man kaum besser bezeichnen kann, als wenn man sie mit Plato die Erkenntniß des Wirklichen, oder dessen nennt, was ist, oder nicht ist."

"Um aber zu zeigen, wie wenig weit wir mit unseren Sinnen, und selbst mit unserer Phantasie, einer unseren Sinnen sehr verwandten Fähigkeit reichen; und wie sehr wir in Ansehung unserer wichtigsten Grundideen von unsern höhern Kräften abhängig sind, will ich folgende Beyspiele anführen."

"Solidität hält man gemeiniglich für eine Idee, welche wir durch die äußern Sinne erhalten, und doch würde es schwer seyn, darzuthun, daß wir jemahls die Undurchdringlichkeit sinnlich wahrgenommen haben, welche wir in die Idee von Solidität einschließen, und als allen Cörpern wesentlich betrachten. — Haben wir je erfahren, daß zwey Cörper sich vollkommen berührt haben, und sich alsdann nicht durchdringen konnten? Gibt es nicht manche Fälle, wo zwey Cörper sich einander zu durchdringen scheinen? Wenn alle unsere Ideen aus der Erfahrung geschöpft würden, könnten wir denn nicht annehmen, daß es möglich sey, alle Atomen des Weltalls in immer kleinere Massen zusammen zu drücken, bis zuletzt gar nichts übrig bliebe? Die Vernunft allein lehrt uns, daß die erwähnten Erscheinungen trüglich sind, und daß das Gegentheil allgemein

rein, und nothwendig wahr ist. Dieselbige Kraft, welche wahrnimmt, daß zwey Partikeln verschieden sind, erkennt auch, daß sie undurchdringlich seyn müssen, weil sie sonst alle Verschiedenheit verlieren würden."

"Auch unsere Vorstellungen von vis inertiae ist mehr ein Vernunft- als ein Erfahrungsbegriff. Eben so der Begriff von Substanz. Der Verstand allein entdeckt den Unterschied zwischen für sich bestehenden Dingen, und den Eigenschaften solcher für sich bestehenden Dinge. Kein Gedanke ist leichter, natürlicher, und unvermeidlicher, als daß Bewegung etwas bewegtes, Ausdehnung etwas ausgedehntes, und Veränderung etwas Verändertes, etwas, was verändert wird, voraussetzt."

"Die Idee von Dauer ist ein Begriff, der alle unsere übrigen Ideen begleitet, und in alle unsere Ideen von wirklichen Dingen gleichsam eingeschlossen ist [77]. Die Wahrnehmung des beständigen Wechsels unserer Gedanken, und der beständigen Verwandlungen der äußern Gegenstände bieten uns die Idee von Folge dar, welche aber, wie alle übrigen, den Begriff von Dauer voraussetzt: wovon sie eben so sehr, als von dem Begriff der Bewegung, und Figur verschieden ist. Man würde meiner Meinung nach richtiger gesprochen haben, wenn man gesagt hätte, daß die Reflexion über die Folge der Gedanken in unserer Seele uns die Quantität der Dauer zwischen zwey Perioden, oder Begebenheiten habe schätzen lassen, als daß sie uns die ursprüngliche Idee sebst verschafft habe."

"Aehnliche Bemerkungen kann man über den Begriff von Raum machen. Die Begriffe von Raum und

77) p. 30. The Idea of Duration is an idea accompanying all our Ideas, and included in every notion, we can frame of reality and existence.

Dauer sind in alle Vorstellungen eingeschlossen, welche wir uns über unser eigenes Daseyn so wohl, als über die Existenz anderer Dinge bilden können, indem es unläugbar einerley ist, das Daseyn eines Dinges zu läugnen, oder zu sagen, daß es nie, und nirgend existirt habe. Wir und alle übrige Dinge existiren in Zeit und Raum, und wir müssen daher als vernünftige Wesen, die sich ihrer bewußt sind, Begriffe davon haben."

"Es ist noch ferner von Dauer und Raum zu bemerken, daß wir ihr nothwendiges Daseyn anschauend erkennen [78]). Der Begriff von Vernichtung oder Nicht-Daseyn ist die Wegräumung eines Dinges aus Raum, und Dauer, und wenn man diese als vernichtet voraussetzen wollte, so würde man sie dadurch gleichsam von sich selbst trennen. Wir erkennen auf dieselbige anschauende Art, daß Raum und Dauer keine Gränzen haben, und erhalten dadurch den Begriff des Unendlichen. Selbst der Begriff von Gränzen schließt sie in sich, und kann nicht auf sie angewandt werden, ausgenommen wenn man sie als sich selbst begränzend denkt. Diese Begriffe gehören offenbar zu den nothwendigen Wahrheiten, welche der Verstand erkennt. Wir gelangen zu den Ideen der Unendlichkeit und Nothwendigkeit von Zeit und Dauer eben so, wie zu unsern übrigen selbst-evidenten Kenntnissen: z. B. zur Erkenntniß der Gleichheit der entgegengesetzten Winkel, wenn zwey gerade Linien einander durchschneiden, oder zur Erkenntniß, daß ein jedes Ding das sey, was es ist."

"Es gibt andere Dinge, von welchen der Verstand mit gleicher Evidenz wahrnimmt, daß sie nicht nothwendig, sondern nur möglich sind. So gewiß wir es erken-

78) p. 31. . . . that we percive intuitively their necessary existence.

erkennen, daß, wenn zwey gerade Linien sich durchschneiden, die entgegengesetzten Winkel einander gleich sind; eben so gewiß erkennen wir, daß die Quantität der Bewegung in zwey Cörpern nicht nothwendig gleich ist, sondern nur gleich seyn könne. Indem also der Verstand sich an verschiedenen Dingen übt, erwirbt er die Begriffe von Nothwendigkeit, Unendlichkeit, Zufälligkeit, Möglichkeit, und Unmöglichkeit."

"Aus derselbigen Quelle entspringen die Begriffe von Kraft, und Ursache, oder Causalität, die eine genauere Aufmerksamkeit verdienen. Nichts scheint beym ersten Anblick einleuchtender, als daß die eine Art, wie diese Begriffe entstehen, diese ist, daß wir mancherley Veränderungen außer uns wahrnehmen, und daß gewisse Veränderungen beständig erfolgen, wenn gewisse äußere Gegenstände auf eine gewisse Art zusammentreffen; und doch bin ich überzeugt, daß diese Wahrnehmungen allein uns jene Ideen nicht verschaffen könnten."

"Wir nehmen durch unsere äußere Sinne eigentlich weiter nichts wahr, als daß ein Ding dem andern folgt, oder als ein beständiges Zusammenseyn gewisser Erscheinungen: z. B. des Schmelzens von Wachs mit einer nahen Flamme, u. s. w. Wir erfahren nie, nehmen nie sinnlich wahr, daß ein Ding die Ursache des andern sey, oder ein anderes Ding durch seine eigene Kraft hervorbringe. Wir halten oft für Ursachen, was nur Veranlassungen sind; und wenn alle scheinbaren Ursachen der wirklichen Welt nur begleitende, oder veranlassende Umstände wären; so würden wir doch dieselbigen Begriffe von Ursache, Wirkung und Kraft haben. Unsere Gewißheit, daß jede neue Wirkung eine Ursache voraussetzt, hängt eben so wenig von der Erfahrung ab, als unsere Gewißheit von irgend einer andern intuitiv erkann-

erkannten Wahrheit. Die Vorstellung einer jeden Veränderung schließt die Idee einer Wirkung in sich."

"Die Nothwendigkeit einer Ursache bey jeder Wirkung ist ein erstes und ursprüngliches Princip unsers Verstandes. Nichts ist auffallend ungereimter und widersprechender, als der Gedanke einer Veränderung ohne einen Veränderer, oder eines Verändernden ohne etwas, was verändert wird, oder einer Sache, die zu existiren anfängt, ohne hervorgebracht worden zu seyn." —

"Wenn es eben so schwer wäre, den wahren Ursprung der eben angeführten Ideen, besonders der letztern ausfindig zu machen 79), als es ist, sie aus den Quellen abzuleiten, aus welchen sie von dem großen Haufen der Philosophen abgeleitet werden; so würde es doch sehr unvernünftig seyn, daraus zu schließen, daß wir solche Ideen nicht haben; und nichts desto weniger hat Hume so geschlossen. Besitzen wir aber wirklich solche Ideen; sind sie in der Wahrheit gegründet, und stellen sie etwas außer uns wirklich Vorhandenes dar; wie kann man denn noch Schwierigkeiten machen, zuzugeben, daß sie von der Kraft ergriffen werden, deren natürlicher Gegenstand Wahrheit ist? Sollten wir aber solche Ideen nicht haben, und sollten sie nichts wirklichem außer unserem Gemüthe entsprechen; so wage ich nicht zu bestimmen, in welchen Abgrund von Zweyfel wir alsdann werden gestürzt werden."

"Unsere abgezogenen Ideen scheinen besonders dem Verstande anzugehören. Sie sind außer allem Streit zu allen seinen Operationen unentbehrlich, indem jedes Urtheil irgend eine allgemeine, oder abgezogene Idee in sich schließt. Würden diese Begriffe auf die Art gebildet,

79) pag. 41.

der, wie man sich gemeiniglich vorstellt; so scheint es beynahe unvermeidlich, anzunehmen, daß die Seele sie schon in eben der Zeit hat, in welcher man vorgibt, daß sie sich mit ihrer Bildung beschäfftige. Wir können, sagt man, nach einem einzelnen Triangel den allgemeinen Begriff eines Triangels bilden. Allein zeigt nicht schon die Reflexion, die dazu erfordert werden soll, klar an, daß die allgemeine Idee schon in der Seele vorhanden ist?"

"Doctor Cudworth behauptet, daß die abstracten Ideen in der Erkenntniß-Kraft unsers Geistes enthalten seyen. Diese Kraft nämlich schließe die allgemeinen Ideen, oder die Muster aller Dinge eben so in sich, wie der Saame die künftige Pflanze, oder den künftigen Baum in sich schließe. Die allgemeinen Ideen, fährt der genannte Weltweise fort, entwickeln, oder äußern sich, so wie sich die Gelegenheiten und Umstände dazu darbieten. Ungeachtet ich nicht ganz dieser Meynung bin; so glaube ich doch, daß Cudworths Behauptung, wie sie von ihm vorgetragen worden ist, sich vertheidigen lasse. — Wenigstens kann man sagen, daß Gedanke, Kenntniß und Verstand die Muster und Ursachen aller einzelnen Cörper, also vor ihnen, und über ihnen sind, auch nicht von denselben abgeleitet werden, oder abhängig seyn können. Denn was von dem Geiste überhaupt, oder von dem ersten und über alles waltenden Geiste, aus welchem alle übrige entsprungen sind, wahr ist, das muß man vernünftiger Weise in einem geringern Grade auch von den untergeordneten Geistern, und ihren Ideen und Kenntnissen annehmen."

"Alle vorhergehende Betrachtungen werden neues Licht durch folgendes Beyspiel der erstaunlichen Masse von Kenntnissen und Ideen erhalten, welche der Verstand

stand aus einem Gegenstande von Wahrnehmungen ableiten, oder hervorziehen kann [80]."

"Man nehme an, daß sich einem beobachtenden Subject eine bestimmte Quantität von Materie, ein Cubic-Zoll z. B. darbiete. Ist dieses Subject ohne Erkenntnißkraft, so wird es ewig bey dem einzelnen Gegenstande stehen bleiben, und nicht über das sinnlich Vorhandene hinausgehen. Allein man gebe dem beobachtenden Subject Erkenntnißkraft, und bemerke dann, was erfolgt.."

"Zuerst erscheinen die Ideen von Wesenheit [81], Möglichkeit, und wirklichem Daseyn. Da jede Wahrnehmung die Wahrnehmung von irgend etwas ist, also eine gewisse Realität involvirt, die von dem wahrnehmenden Wesen verschieden, und unabhängig ist, so kann nichts augenscheinlich ungereimter seyn, als daß die Wahrnehmung eines Dinges mit dem Dinge selbst einerley sey. Dieß wäre eben so viel, als wenn man die Betrachtung für einerley mit dem betrachteten Subjecte, das Auge für einerley mit den sichtbaren Gegenständen, das Gedächtniß für einerley mit einem erhaltenen Facto, oder das Verlangen für einerley mit dem verlangten Gegenstande hielte. Und doch scheint diese Ungereimtheit die Grundlage eines neuen Systems von Skepticismus zu seyn."

"In jeder Idee also ist die Möglichkeit des wirklich vorhandenen enthalten, was durch die Idee vorgestellt wird; indem nichts einleuchtender ist, als daß wir keinen Begriff von etwas haben, was gar nicht wirklich werden kann. Dieß sind evidente Anschauungen unsers Verstandes, der aus einem jeden Gegenstande von Betrachtung obige Ideen entwickelt."

"Die Möglichkeit des Daseyns der Materie schließt die wirkliche Existenz des Raumes in sich, ohne dessen Vor-

80) pag. 64.

81) Entity.

Voraussetzung keine Materie denkbar wäre. Die Idee von Raum führt auf den Begriff von Unendlichkeit, so wie die Idee von Materie auf das nothwendige Daseyn der Dauer."

"Wenn ein verständiges Wesen fortfährt, die erwähnte Quantität von Materie ferner zu untersuchen; so findet es sehr bald, daß es ohne Widerspruch einen Theil derselben an einem, einen andern Theil an einem andern Orte denken könne, und daß sie also theilbar ist. Eben so leicht entdeckt es, daß es in dieser Theilung keine Gränzen gebe, und daß keine Quantität von Materie so klein seyn könne, daß sie nicht noch weiter theilbar seyn sollte."

"Aus derselbigen Quelle kann das verständige Wesen die Begriffe von Ursache, Wirkung, und Zusammenhang schöpfen. Es denke zum Beyspiel zwey Partikeln, die sich in gerader Linie gegen einander bewegen, und gebe Acht, was erfolgen wird. Da es sich nicht vorstellen kann, daß die beiden Partikeln sich einander durchdringen; so wird es nothwendig urtheilen, daß **Berührung**, und **Stoß** entstehen, und daß in den Bewegungen der zusammen treffenden Cörper eine gewisse Veränderung, als nothwendig damit verbunden erfolgen werde. Das verständige Wesen wird so gar ganz genau die Veränderung, welche entstehen muß, vorher bestimmen, und a priori, ohne die Möglichkeit eines Irthums alle Gesetze des Zusammenstoßens von Cörpern, der Theilung und Zusammensetzung von Bewegungen, des Widerstandes flüssiger Cörper angeben, wie sie von großen Naturforschern entdeckt, und gelehrt worden."

"Ich habe nicht einmahl nöthig, darzuthun, daß die Seele die Ideen von Zahl, Verhältniß, Linien und Figuren aus derselbigen Quelle schöpfen, und auf diese Art alle Wahrheiten der Arithmetik, der Geometrie, und der übrigen Zweige der Mathematik entdecken werde.

— So

„So groß ist der erstaunenswürdige Scharfsinn des Verstandes, und die unerschöpfliche Fruchtbarkeit der Vernunft; und eben so groß das ihr angethane Unrecht, wenn man sie in die engen Schranken der Sinne, der Einbildungskraft, und der Erfahrung einschließen will!"

„Man hat den Verstand zwar bisher als eine Quelle von Kenntnissen betrachtet. Man hätte ihn aber auch als die Quelle von ganz neuen einfachen Ideen betrachten sollen. Die mancherley Uebereinstimmungen und Widersprüche von Ideen, welche der Verstand wahrnimmt, sind eben so viele neue und einfache Ideen, von welchen er selbst Schöpfer und das Urbild ist. Wenn er die beiden Winkel betrachtet, welche entstehen, wenn eine gerade Linie auf eine andere gerade Linie in beliebiger Richtung gestellt wird, und dann findet, daß diese beiden Winkel zwey rechten Winkeln gleich sind; was ist diese entdeckte Uebereinstimmung anders, als Gleichheit, und ist nicht dieser Begriff von Gleichheit eine ganz neue Idee des Verstandes, die von der Vergleichung der beiden Winkel gänzlich verschieden ist? Dasselbige gilt von unsern Ideen von Verhältniß, von Einerleyheit und Verschiedenheit, von Vereinigung und Unvereinbarkeit, von Kraft, Möglichkeit, und Unmöglichkeit, und man erlaube, daß ich, wie wohl zu früh, hinzusetze, von Recht, und Unrecht. Die Ersten betreffen die Quantität: die Andern, beynahe alle Dinge: die letzten, Handlungen."

„Man kann daher alle unsere Ideen in solche eintheilen, die außer den Empfindungen und Veränderungen der Seele nichts reelles und wahres enthalten; und dann in solche, welche reelles und unabhängiges Seyn, und Wahrheit in sich schließen. Die Letztern zerfallen wieder in Ideen, welche die wirklichen Eigenschaften äußerer Gegenstände, und in solche, welche die Thätigkeiten, und Veränderungen der Seele bezeichnen, oder

dar-

darstellen. Allen diesen Ideen ist es wesentlich, daß sie reellen, gewissen, und unveränderlichen, wirklich existirenden Mustern entsprechen, auf welche sie sich beziehen, und mit welchen sie als übereinstimmend angenommen werden. Selbst Dr. Hutcheson bekannte, daß Ausdehnung, Figur, Bewegung und Ruhe mehr Ideen seyen, welche die Empfindungen des Gesichts, und Gefühls begleiten. als wirkliche Impressionen, welche wir durch diese Sinne erhalten."

Unser Leibnitz dachte über reine Vernunft, oder reinen Verstand, über abgezogene Begriffe, und allgemeine Sätze, über ewige Wahrheiten der Vernunft, über das Wesen der Dinge, und über Erfahrung, fast ganz so, wie Cudworth, und dessen Schüler. Da die Werke des Deutschen Weltweisen bekannter sind, als die der Englischen Philosophen; so hebe ich nur Einige der merkwürdigsten Stellen aus Leibnitzens Nouveaux Essais sur l'entendement humain aus.

"Locke selbst gibt zu, daß wir zu den Ideen, welche wir nicht durch die äußeren Sinne erhalten, durch die Reflexion gelangen. Diese Reflexion ist nichts anders, als eine Aufmerksamkeit auf das, was in uns ist, und die äußeren Sinnen gewähren uns gewiß das nicht, was wir schon mit uns umhertragen. Wenn diesem so ist, wie kann man denn läugnen, daß in unserm Geiste vieles angeboren ist, indem wir uns selbst auf eine gewisse Art angeboren sind? Wie läugnen, daß Daseyn, Einheit, Dauer, Veränderung, Thätigkeit, Wahrnehmung, Vergnügen, und tausend andere Gegenstände unserer intellectuellen Ideen in uns sind? Da eben diese Gegenstände unmittelbar, und beständig unserm Verstande gegenwärtig sind, . . . wie kann man sich denn wundern, wenn wir sagen, daß diese Ideen uns mit allem, was davon abhängt, angeboren sind? Ich vergleiche die Seele nicht mit einer glatten unbeschriebenen

Tafel, sondern mit einem Block Marmor, in welchem die Figur eines Hercules durch seine Adern gleichsam vorgezeichnet wäre. Mit solchen Adern würde ein Stück Marmor eher zu einem Hercules, als zu einem jeden andern Figur bestimmt, oder das Bild des Hercules würde dem Marmor auf eine gewisse Art angeboren seyn, ungeachtet Arbeit dazu gehörte, die Adern zu entdecken, und den Marmor nach diesen Adern auszuhauen. Auf diese Art sind uns Ideen und Wahrheiten angeboren, gleichsam als Anlagen, Dispositionen, oder natürliche Virtualitäten, nicht als wirkliche Thätigkeiten, wiewohl die Virtualitäten stets mit einigen oft unmerklichen Bestrebungen verbunden sind" [82]. Die angebornen Ideen und Wahrheiten bestehen nicht bloß in der Möglichkeit, sie zu erkennen, sondern in natürlichen Anlagen, und Präformationen, wodurch unsere Seele bestimmt wird, und welche machen, daß sie aus der Seele hervorgezogen werden können [83]. Die Ideen, welche wir durch die Sinne erhalten, sind verworren, und die Wahrheiten, die davon abhangen, sind es auch auf eine gewisse Art. Die intellectuellen Ideen hingegen, und die Wahrheiten, die davon abhangen, sind deutlich. Weder die einen, noch die andern entspringen aus den Sinnen, ungeachtet es gewiß ist, daß wir ohne die Sinne nie daran denken würden [84]. Mit Recht also setzt man die reinen Ideen den Erscheinungen der Sinne, und die nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, dergleichen die reine Mathematik, ja selbst die Logik, die Metaphysik, und Moral enthalten [85], den Erfahrungssätzen entgegen. Ich möchte zum Beyspiel wissen, wie wir zur Idee des Wesens

82) pag. 7.
83) p. 37. Une préformation, qui determine notre ame, et qui fait, qu'elles en peuvent être tirées.
84) Ibid. 85) p. 5 et 33.

seyns gelangen wollten, wenn wir nicht selbst wirkliche Wesen wären, und das Wesen gleichsam in uns selbst fänden [86]? Die Ideen des Seyns, oder Wesens, des Möglichen, des Gleichen, oder Desselbigen sind uns so sehr angeboren, daß sie in alle unsere Gedanken und Räsonnements eingeschlossen sind, und als unserm Geiste wesentlich betrachtet werden können [87]. Der entscheidende Beweis der Angeborenheit von Ideen und Grundsätzen ist dieser, daß ihre Gewißheit bloß auf dem beruht, oder von dem herrührt, was in uns ist [88].

Es ist so leicht, und man kann deßwegen auf eine gewisse Art sagen, so natürlich, die allgemeinsten Ideen, die so viele andere weniger allgemeine unter sich begreifen, nicht nur über andere erhaben, sondern auch vor denen, über welche sie erhaben sind, vorhanden zu glauben, daß

 selbst

86) pag. 42.

87) p 58, l'ideé de *l'être*, du *possible*, du *même*, sont si bien innées, qu'elles entrent dans toutes nos pensées, et raisonnements, et je les regarde comme des choses essentielles à notre esprit.

88) p. 32. Que la preuve exacte et decisive de ces principes consiste à faire voir, que leur certitude ne vient, que de ce, qui est en nous. p. 36. La preuve originaire des verités necessaires vient du seul entendement, et les autres verités viennent des experiences, où des observations des sens. Notre esprit est capable, de connoitre les unes et les autres, mais il est la source des premiéres, et quelque nombre d'experiences particuliéres, qu'on puisse avoir d'une verité universelle, on ne sauroit s'en assurer pour toujours par l'induction, sans en connoitre la necessité par la raison. p. 357. D'ailleurs le fondement de nôtre certitude à l'égard des verités universelles et eternelles est dans les ideés mêmes; independemment les sens, comme aussi les idées *pures*, et intelligibles ne dependent point des sens, par exemple celle de l'être, de l'un, du même etc.

selbst solche Philosophen, die nichts weniger, als Cudworthianer, und Leibnitzianer waren, das über andere mit dem vor andern verwechselten. Wenn wir, sagt Locke [89]), unsere zusammengesetzten Ideen genau untersuchten; so würden wir sie wahrscheinlich auf folgende erste und ursprüngliche Begriffe zurückbringen können: nämlich auf

Ausdehnung, Solidität, und Beweglichkeit: als welche Ideen wir durch die äußeren Sinne erhalten: ferner auf

Wahrnehmungs-Vermögen, und Motivität, oder Kraft zu bewegen, welche wir durch Reflexion erlangen: und endlich auf

Daseyn, Dauer, und Zahl, welche durch die äußeren Sinne, und den innern Sinn in unsere Seele kommen. Vermöge dieser Ideen würden wir, wie ich vermuthe, die Natur der Farben, Töne, Geschmacks, Gerüche, u. s. w. erklären können, wenn unsere Sinne nur fein genug wären, um die Structur und Eigenschaften der Cörper vollkommner, als jetzt wahrzunehmen." — Auch Lambert behauptete [90]), daß einfache Begriffe, die wir allein durch die Erfahrung erwerben, von der Erfahrung unabhängig, und die Grundlagen reiner Wissenschaften, oder einer wissenschaftlichen Kenntniß a priori werden könnten. — Die Meinung von reinen Begriffen wirklicher Dinge, oder von einer von aller Erfahrung unabhängigen Kenntniß wirklicher Dinge war es, welche Mylord Bolingbroke in einer schon oben angeführten Stelle [91]) mit so vieler Laune bestritt.

89) II. ch. 21. §. 73. p. 222.
90) Organon 1. B. 9. Hauptst. §. 653 – 660.
91) Im 6. Absch. des ersten Bandes, Bolingbroke's Works III. p. 442.

Zwey-

Zweyter Abschnitt.

Ueber die Verwandtschaft der Kantischen Moral mit der Ethik der Cudworthischen Schule.

Die vornehmsten Grundsätze der Kantischen Moral sind eben so wenig neu, als die der theoretisch-kritischen Philosophie, wie der gegenwärtige Abschnitt lehren wird.

"Es leuchtet, sagt Kant [1]), von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht, und der sittlichen Gesetze ein, daß es eine reine Moral-Philosophie geben müsse, die von allem Empirischen völlig gesäubert ist. Jedermann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d. i. als Grund einer Verbindlichkeit gelten soll, absolute Nothwendigkeit bey sich führen müsse: . . . daß mithin der Grund der Verbindlichkeit nicht in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt, darin (darein) er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern lediglich in Begriffen der reinen Vernunft." "Das sittliche Gesetz [2]) kann in seiner Reinigkeit, und Aechtheit nirgend anders, als in einer reinen Philosophie gesucht werden; und diejenige Philosophie also, welche jene reinen Principien unter die empirischen mischt, verdient den Nahmen einer Philosophie nicht: viel weniger einer Moral-Philosophie, weil sie eben durch diese Vermengung die (der) Reinigkeit der Sitten Abbruch thut, und ihrem eigenen Zwecke zuwider verfährt."

 "Alle

1) In der Vorrede zur Grundlegung der Metaphysik der Sitten, S. 6. der vierten Auflage.

2) Ibid. S. 8.

"Alle sittliche Begriffe [3]) haben völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung, und zwar in der gemeinsten Menschenvernunft eben so wohl, als in der im höchsten Maaße speculativen. Sie können daher von keinem empirischen und darum bloß zufälligen Erkenntnisse abstrahirt werden. Vielmehr liegt gerade in dieser Reinigkeit ihres Ursprungs ihre Würde, um uns zu obersten practischen Principien zu dienen." "Alles also [4]), was empirisch ist, ist als Zuthat zum Princip der Sittlichkeit, nicht allein dazu ganz untauglich, sondern der Lauterkeit der Sitten selbst höchst nachtheilig. — — Wider die Nachlässigkeit, oder gar niedrige Denkungsart, in Aufsuchung des Princips unter empirischen Bewegursachen und Gesetzen kann man nicht zu viel, und zu oft Warnungen ergehen lassen, indem die menschliche Vernunft in ihrer Ermüdung gern auf diesem Polster ausruht, und in dem Traume süßer Vorspiegelungen . . . der Sittlichkeit einen aus Gliedern ganz verschiedener Abstammung zusammengeflickten Bastard unterschiebt, der allem ähnlich sieht, nur der Tugend nicht, für den, der sie einmahl in ihrer wahren Gestalt erblickt hat."

"Glückseligkeit [5]) kann nicht die wahre Bestimmung vernünftiger Wesen seyn. Wäre Glückseligkeit Zweck der Natur, so hätte sie ihre Veranstaltung schlecht getroffen, daß sie sich die Vernunft ihres Geschöpfs zur Ausrichterinn dieser ihrer Absicht ersehen hätte, die sie durch Instinct viel sicherer erhalten haben würde. Weit entfernt sein Begehrungs-Vermögen der schwachen und trüglichen Leitung der Vernunft zu unterwerfen, würde sie vielmehr verhütet haben, daß Vernunft nicht in practischen Gebrauch ausschlüge, und die Vermessenheit hätte, mit

3) Grundleg. der Metaphysik der Sitten. S. 34.
4) Ibid. S. 61. 5) Ibid. S. 4.

mit ihren schwachen Einsichten ihr selbst den Entwurf der Glückseligkeit, und der Mittel dazu auszudenken. Die Natur würde nicht allein die Wahl der Zwecke, sondern auch der Mittel selbst übernommen, und beide mit weiser Vorsorge lediglich dem Instincte anvertraut haben." "In der That finden wir auch, daß, je mehr eine cultivirte Vernunft sich mit der Absicht auf den Genuß des Lebens und der Glückseligkeit abgibt, desto weiter der Mensch von der wahren Zufriedenheit abkomme, woraus bey vielen, und zwar den Versuchtesten im Gebrauch derselben, wenn sie nur aufrichtig genug sind, es zu gestehen, ein gewisser Grad von Misologie, d. i. Haß der Vernunft entspringt; weil sie nach dem Ueberschlage aller Vortheile nicht nur der Künste, sondern auch der Wissenschaften dennoch finden, daß sie sich in der That nur mehr Mühseligkeit auf den Hals gezogen, als an Glückseligkeit gewonnen haben. Es läßt sich daher [6]) mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen, daß die Cultur der Vernunft die Erreichung der Glückseligkeit, wenigstens in diesem Leben, auf mancherley Weise einschränke, ja sie selbst unter Nichts herabbringen könne, ohne daß die Natur darin unzweckmäßig verfahre [7])."

"Es ist weder in der Welt, noch außer der Welt etwas zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als ein guter Wille [8]). Gut ist der Wille nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, sondern allein durch das Wollen. Wenn es dem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absichten durchzusetzen, und nur der gute Wille übrig bliebe; so

 würde

6) Seite 7.
7) Man vergleiche Critik der practischen Vernunft, vierte Auflage S. 107. 108. 125. 126. 166. 167. 204. 205. Einleitung in die Metaphysik der Sitten, Vorrede p. IX. et seq.
8) Grundleg., u. s. w. 1. 2. S.

auf sie Rücksicht zu nehmen, als reine practische Vernunft ihr eigenes Interesse ganz allein besorgen. Selbst das Gefühl des Mitleids, und der weichherzigen Theilnehmung, wenn es vor der Ueberlegung, was Pflicht sey, vorhergeht, und Bestimmungsgrund wird, ist wohldenkenden Personen lästig, und bewirkt den Wunsch, ihrer entledigt, und allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu seyn [22]). — Eben so verhält es sich mit dem Wohlgefallen an unsern eigenen guten Gesinnungen und Handlungen. "Wenn wir etwas Schmeichelhaftes von Verdienstlichem in unsere Handlungen bringen können, dann ist die Triebfeder schon mit Eigenliebe etwas vermischt, hat also einige Beyhülfe von der Seite der Sinnlichkeit [23])." — Man kann mit Recht fragen, ob es nicht um das Wohl der Welt besser stehen würde, wenn man das Wohlwollen unter die Adiaphora zählte [24])?

"Tugend ist moralische Gesinnung im Kampfe [25]), oder gesetzmäßige Gesinnung aus Achtung für das Gesetz [26])." "Man braucht kein Feind der Tugend, sondern nur ein kaltblütiger Beobachter zu seyn, um in gewissen Augenblicken zweyfelhaft zu werden, ob auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend gefunden werde. Wenigstens ist es unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen, und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe. Wenn wir auch bey der schärfsten Selbstprüfung gar nichts antreffen, was außer dem moralischen Grunde der Pflicht uns zu dieser oder jener guten Handlung, oder

22) Crit. der pract. Vernunft S. 212. 213. Man vergl. Tugendlehre S. 131. 132.
23) Crit. der pract. V. S. 283.
24) Kants Tugendlehre S. 132.
25) Crit. der pract. V. S. 151.
26) Ib. S. 231. Tugendlehre S. 34.

oder großen Aufopferung hätte bewegen können; so kann doch daraus gar nicht geschlossen werden, daß wirklich kein geheimer Antrieb der Selbstliebe, unter der bloßen Vorspiegelung jener Idee, die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sey. — Hier kann uns nun nichts für den (vor dem) gänzlichen Abfall von unsern Ideen der Pflicht bewahren, und gegründete Achtung gegen ihr Gesetz in der Seele erhalten, als die klare Ueberzeugung, daß, wenn es auch niemahls Handlungen gegeben habe, die aus solchen reinen Quellen entsprungen wären, dennoch hier gar nicht die Rede davon sey, ob dieß oder Jenes geschehe, sondern die Vernunft für sich selbst, und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll, mithin Handlungen, von denen die Welt vielleicht bisher noch gar kein Beyspiel gegeben hat, an deren Thunlichkeit so gar der, so alles auf Erfahrung gründet, sehr zweyfeln möchte, dennoch durch Vernunft unnachläßlich geboten seyn (seyen), und daß z. B. reine Redlichkeit in der Freundschaft um nichts weniger von jedem Menschen gefordert werden könne, wenn es gleich bis jetzt gar keinen redlichen Freund gegeben haben möchte, weil diese Pflicht, als Pflicht überhaupt, vor aller Erfahrung, in der Idee einer den Willen durch Gründe a priori bestimmenden Vernunft liegt [27]).

Da der an sich, oder schlechterdings, und ohne Einschränkung gute Wille durch keine Antriebe von Neigungen bewegt werden darf; " so bleibt nichts, als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Princip dienen soll: d. i. ich soll niemahls anders verfahren, als so, daß

27) Grdlegung der Met. der Sitten S. 26 – 28. b62. Man vergleiche eben diese Schrift S. 19. 20. und Crit. der pr. Vernunft S. 165. 166.

daß ich auch wollen könne, meine Maxime, oder das subjective Princip meines Wollens [28]), solle ein allgemeines Gesetz werden [29]). Wenn man dem Begriff von Sittlichkeit nicht alle Wahrheit, und Beziehung auf ein mögliches Object bestreiten will; so kann man nicht in Abrede ziehen, daß sein Gesetz von so ausgebreiteter Bedeutung sey, daß es nicht bloß für Menschen, sondern für alle vernünftige Wesen überhaupt, nicht bloß unter zufälligen Bedingungen, und mit Ausnahmen, sondern schlechterdings nothwendig gelten müsse [30]). Begriffe und Grundsätze werden, wie Gründe und Gesetze objectiv genannt, wenn sie für jedes vernünftige Wesen als solche gültig sind [31]). Die Vorstellung eines objectiven Princips, so fern es für einen Willen nöthigend ist, heißt ein Gebot der Vernunft, die Formel des Gebots heißt Imperativ; und der Imperativ heißt categorisch, wenn er eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objectiv-nothwendig vorstellt [32]). Der categorische Imperativ ist: handle nach derjenigen Maxime, durch die (von der) du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde [33]). Dieser Imperativ kann auf mehrere Arten ausgedrückt werden [34]). Allein er ist das einzige mögliche formale Princip der reinen Vernunft, nach welchem die bloße Form einer durch unsere Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung den obersten, und unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens ausmachen muß [35]). Alle übrige Principien, z. B. der Vollkommenheit, der Glückseligkeit, u. s. w. sind material, oder empirisch; und eben deßwegen zum obersten

28) Grundleg. der Met. der Sitten 15. 51. S.
29) Ibid. S. 17.
30) Ibid. S. 28.
31) Ibid. S. 38. 39.
32) Ibid. 37. 39. S.
33) S. 52. l. c.
34) Ibid.
35) Crit. der pract. Vern. 70. 71. S.

sten Sittengesetz ganz untauglich [36]). Keine Erfahrung kann Anlaß geben, auch nur auf die Möglichkeit solcher apodictischen Gesetze zu schließen, dergleichen der categorische Imperativ enthält [37]). Die Möglichkeit eines categorischen Imperativs kann ganz allein a priori untersucht werden [38]). Um desto weniger wird man es sich in den Sinn kommen lassen, die Realität dieses Princips aus der besondern Eigenschaft der menschlichen Natur ableiten zu wollen. Denn Pflicht soll practische unbedingte Nothwendigkeit der Handlung seyn. Sie muß also für alle vernünftige Wesen (auf die nur überall ein Imperativ treffen kann) gelten, und allein darum auch für allen menschlichen Willen ein Gesetz seyn. Was dagegen aus der besondern Naturanlage der Menschheit, was aus gewissen Gefühlen, und Hange, ja so gar, wo möglich, aus einer besondern Richtung, die der menschlichen Vernunft eigen wäre, und nicht nothwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gelten müßte, abgeleitet wird, das kann zwar eine Maxime für uns, aber kein Gesetz abgeben, ein subjectiv Princip, nach welchem wir handeln zu dürfen, Hang und Neigung haben, aber nicht ein objectives, nach welchem wir angewiesen wären, zu handeln, wenn gleich aller unser Hang, Neigung, und Natureinrichtung dawider wäre, so gar, daß es um desto mehr die Erhabenheit, und innere Würde des Gebots in einer Pflicht beweiset, je weniger die subjectiven Ursachen dafür, je mehr sie dagegen seyn, ohne doch deßwegen die Nöthigung durchs Gesetz nur im mindesten zu schwächen, und seiner Gültigkeit etwas zu benehmen [39])."

"Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß, sich selbst zum Handeln

36) Ibid. 37) S. 28. 38) S. 49.
39) Grundleg. der Metaph. der Sitten 59. 60. S.

dern zu bestimmen. Nun ist das, was dem Willen zum objectiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der Zweck, und dieser, wenn er durch bloße Vernunft gegeben wird, muß für alle vernünftige Wesen gleich gelten [40]. Gesetzt nun, es gäbe etwas, dessen Daseyn an sich selbst einen absoluten Werth hat, was, als Zweck an sich selbst, ein Grund bestimmter Gesetze seyn könnte, so würde in ihm, und nur in ihm allein der Grund eines möglichen categorischen Imperativs, d. i. practischen Gesetzes liegen. Nun sage ich: der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen existirt als Zweck an sich selbst, und muß nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauch für diesen, oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen, jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden. Der Grund des obersten practischen Princips ist also: die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst. So stellt sich nothwendig der Mensch sein Daseyn vor; so fern ist es also ein subjectives Princip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Daseyn, zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor. Also ist es zugleich ein objectives Princip, woraus, als einem obersten practischen Grunde, alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können. Der practische Imperativ wird also folgender seyn: handle so, daß du die Menschheit so wohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemahls bloß als Mittel brauchest [41].

"Dieses Princip der Menschheit, und jeder vernünftigen Natur überhaupt als Zwecks an sich selbst, ist nicht aus der Erfahrung entlehnt: erstlich, wegen seiner Allgemeinheit, da es auf alle vernünftige Wesen überhaupt

geht,

40) 63 u. f. S. ibid. 41) S. 66. 67. l. c.

geht, worüber etwas zu bestimmen, keine Erfahrung zureicht: zweytens, weil darin die Menschheit nicht als Zweck der Menschen, d. i. als Gegenstand, den man sich von selbst wirklich zum Zwecke macht, sondern als objectiver Zweck, der, wir mögen Zwecke haben, welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjectiven Zwecke ausmachen soll, vorgestellt wird, mithin aus reiner Vernunft entspringt. Der Grund aller practischen Gesetzgebung liegt objectiv in der Regel, und der Form der Allgemeinheit, die sie ein Gesetz zu seyn fähig macht, subjectiv aber im Zwecke. — Das Subject aller Zwecke ist jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst. Hieraus folgt das dritte practische Princip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen practischen Vernunft: die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens, als eines allgemein gesetzgebenden Willens [42]." Der Wille wird nicht lediglich dem Gesetz unterworfen, sondern auch so unterworfen, daß er als selbstgesetzgebend, und eben deßwegen erst dem Gesetze unterworfen angesehen werden muß."

"Alle Bemühungen das Princip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, mußten nothwendig fehlschlagen, weil man den Menschen als durch seine Pflicht an Gesetze gebunden betrachtete, und es sich nicht einfallen ließ, daß er nur seiner eigenen, und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen, und daß er nur verbunden sey, seinem eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemein gesetzgebenden Willen gemäß zu handeln. Wenn man sich ihn nur als einem Gesetz unterworfen dachte, so mußte dieses irgend ein Interesse als Reiz oder Zwang mit sich führen, weil es nicht als Gesetz aus seinem Willen entsprang, sondern dieser gesetzmäßig von etwas anderm genöthigt wurde, auf gewisse

42) S. 70. l. c.

wisse Weise zu handeln. Durch diese nothwendige Folgerung war alle Arbeit, einen obersten Grund der Pflicht zu finden, unwiederbringlich verloren. Man bekam niemahls Pflicht, sondern Nothwendigkeit der Handlung aus irgend einem Interesse. Der Imperativ wurde also bedingt, und dadurch zu einem moralischen Gebote untauglich [43]). Man kann das letztere das Princip der Autonomie des Willens im Gegensatz mit jedem andern nennen, das man deßwegen zur Heteronomie zählen kann."

"Der Begriff des Willens eines jeden vernünftigen Wesens, als eines allgemein gesetzgebenden Willens führt auf einen andern sehr fruchtbaren Begriff, den Begriff eines **Reichs der Zwecke** [44]), oder einer systematischen Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Ein vernünftiges Wesen gehört als Glied zum Reich der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst, unterworfen ist. Es gehört dazu als Oberhaupt, wenn es als gesetzgebend dem Willen keines andern unterworfen ist. Moralität besteht in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich wird. Diese Gesetzgebung aber muß in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden, und aus seinem Willen entspringen können, dessen Princip also ist: keine Handlung nach einer andern Maxime zu thun, als so, daß es auch mit ihr bestehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sey, und also nur so, daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne. Sind nun die Maximen mit diesem objectiven Princip vernünftiger Wesen, als allgemein gesetzgebend, nicht durch ihre Natur schon nothwendig ein-

43) S. 72. 73.

44) S. 74.

einstimmig, so heißt die Nothwendigkeit der Handlung nach jenem Princip practische Nöthigung, d. i. Pflicht. Pflicht kommt nicht dem Oberhaupte im Reiche der Zwecke, wohl aber jedem Gliede, und zwar allen in gleichem Maaße zu. Die Vernunft bezieht jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden andern Willen, und auch auf jede Handlung gegen sich selbst, und dieß zwar nicht um irgend eines andern practischen Bewegungsgrundes, oder künftigen Vortheils willen, sondern aus der Idee der Würde eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht, als dem, das es zugleich sich selbst gibt. Im Reiche der Zwecke hat das ganz allein Würde, was über allen Preis erhaben ist, und kein Aequivalent gestattet: oder das, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst seyn kann. Also ist die Sittlichkeit, und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat [45]). Der Antheil, den die Tugend, oder sittlich gute Gesinnung dem vernünftigen Wesen an der allgemeinen Gesetzgebung verschafft, berechtigt sie allerdings, hohe Ansprüche zu machen. Der Grund der Würde der menschlichen, und jeder vernünftigen Natur [46]) ist die Autonomie des Willens, oder diejenige Beschaffenheit des Willens, wodurch derselbe ihm selbst, unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens, ein Gesetz ist [47]). Der schlechterdings gute Wille, dessen Princip ein categorischer Imperativ seyn muß, enthält also in Ansehung aller Objecte unbestimmt, bloß die Form des Wollens überhaupt, und zwar als Autonomie: d. i. die Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens, sich selbst zum allgemeinen Gesetze zu machen, ist selbst das

alleis

45) l. c. 76. 77. S. 46) l. c. 78. 79. S.
47) S. 87.

alleinige Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne irgend eine Triebfeder, und Interesse derselben als Grund unterzulegen. — Wer Sittlichkeit für Etwas, und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit hält, muß das angeführte Princip derselben zugleich einräumen 48).

„Der Wille ist eine Art von Causalität lebender Wesen, in so fern sie vernünftig sind; und Freyheit, diejenige Eigenschaft dieser Causalität, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend seyn kann 49). Was könnte die Freyheit des Willens sonst seyn, als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu seyn? Der Satz: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Princip, nach keiner andern Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dieß ist gerade die Formel des categorischen Imperativs, und das Princip der Sittlichkeit: also ist ein freyer Wille, und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerley 50).“

„Es ist nicht genug, die Freyheit aus gewissen Erfahrungen von der menschlichen Natur darzuthun, wiewohl dieses auch schlechterdings unmöglich ist, und lediglich a priori dargethan werden kann, sondern sie muß als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werden. Nun sage ich: ein jedes Wesen, das nicht anders, als unter der Idee der Freyheit handeln kann, ist eben darum in practischer Rücksicht wirklich frey, d. i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freyheit unzertrennlich verbunden sind, eben so, als ob sein Wille auch an sich selbst, und in der theoretischen Philosophie gültig, für frey erklärt würde. Nun behaupte ich: daß wir

48) l. c. 95. S. 49) S. 97.
50) S. 98.

wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, nothwendig auch die Idee der Freyheit leihen müssen, unter der es allein handle. Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die practisch ist, d. i. Causalität in Ansehung ihrer Objecte hat. Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtseyn in Ansehung ihrer Urtheile anderswoher eine Lenkung empfinge .... Diesen Weg, die Freyheit nur, als von vernünftigen Wesen bey ihren Handlungen bloß in der Idee zum Grunde gelegt, zu unserer Absicht hinreichend anzunehmen, schlage ich deßwegen ein, damit ich mich nicht verbindlich machen dürfe, die Freyheit auch in ihrer theoretischen Absicht zu beweisen: von welcher die Theorie drückenden Last wir uns hier befreyen können [51]).

„Selbst der gemeinste Verstand unterscheidet die Sinnenwelt von der Verstandeswelt. Jene kann nach Verschiedenheit der Sinnlichkeit in mancherley Weltbeschauern sehr verschieden seyn, indessen die zweyte, die ihr zum Grunde liegt, immer dieselbige bleibt. Ein jeder von uns gehört in Absicht auf die bloße Wahrnehmung, und Empfänglichkeit der Empfindungen zur Sinnenwelt, in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Thätigkeit ist, zur intellectuellen Welt [52]). Vernunft ist das Vermögen, wodurch wir uns von allen andern Dingen, ja von uns selbst, in so fern wir durch Gegenstände afficirt werden, unterscheiden. Als Intelligenzen müssen wir uns nicht zur Sinnen-, sondern zur Verstandeswelt gehörig ansehen; und als solche sind wir unter Gesetzen, die von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind. Als Glieder der

 Sinnen-

51) l. c. 100. 101. S. Man vergl. Cr. der pract. V. 173 – 178. S.

52) S. 106. 107.

Sinnenwelt hingegen stehen wir unter Naturgesetzen, oder Heteronomie [53])."

"Die Verstandeswelt enthält den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben. Sie ist also auch in Ansehung meines Willens, der ganz zur Verstandeswelt gehört, unmittelbar gesetzgebend. Ich erkenne mich daher auch als Intelligenz, obwohl andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der erstern, d. i. der Vernunft, die in der Idee der Freyheit das Gesetz derselben enthält, und also auch der Autonomie des Willens unterworfen. Folglich sehe ich die Gesetze der Verstandeswelt für mich, als Imperativen, und die diesem Princip gemäßen Handlungen als Pflichten an. Und so sind categorische Imperativen dadurch möglich, daß die Idee der Freyheit mich zu einem Gliede einer intelligibeln Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß seyn würden: da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschaue, gemäß seyn sollen. Das moralische Sollen ist also eigenes nothwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibeln Welt, und wird nur so fern als Sollen gedacht, als der Mensch sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet [54])."

"Der Begriff einer Verstandeswelt ist nur ein Standpunct, den die Vernunft sich genöthigt sieht, außer den Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als practisch zu denken, welches, wenn die Einflüsse der Sinnlichkeit für den Menschen bestimmend wären, nicht möglich seyn würde, welches aber doch nothwendig ist, wofern ihm nicht das Bewußtseyn seiner selbst, als Intelligenz, mithin als vernünftige, und durch Vernunft thätige, d. i. frey wirkende Ursache abgesprochen werden soll. Dieser

Gedanke

53) S. 108. 109.

54) S. 111. 112.

Gedanke führt freylich die Idee einer andern Ordnung und Gesetzgebung, als die des Natur-Mechanismus, der die Sinne trifft, herbey, und macht den Begriff einer intelligibeln Welt, d. i. das Ganze vernünftiger Wesen, als Dinge an sich selbst nothwendig, aber ohne die mindeste Anmaßung, hier weiter, als bloß ihrer formalen Bedingung nach, d. i. der Allgemeinheit der Maxime des Willens, als Gesetze, mithin der Autonomie des letztern, die allein mit der Freyheit desselben bestehen kann, gemäß zu denken; da hingegen alle Gesetze, die auf ein Object bestimmt sind, Heteronomie geben, die nur an Naturgesetzen angetroffen werden, und auch nur die Sinnenwelt treffen kann [55]."

"Die Vernunft würde ihre Gränze überschreiten, wenn sie es sich zu erklären unterfinge, wie reine Vernunft practisch seyn könne, welches völlig einerley mit der Aufgabe seyn würde, zu erklären, wie Freyheit möglich sey. Freyheit ist eine bloße Idee, deren objective Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung dargethan werden, die also darum, weil ihr selbst niemahls nach irgend einer Analogie ein Beyspiel untergelegt werden mag, niemahls begriffen, oder auch nur eingesehen werden kann. Sie gilt nur als nothwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens, d. i. eines vom bloßen Begehrungsvermögen noch verschiedenen Vermögens, nämlich sich zum Handeln, als Intelligenz, mithin nach Gesetzen der Vernunft, unabhängig von Naturinstincten zu bestimmen, bewußt zu seyn glaubt. — Die subjective Unmöglichkeit, die Freyheit des Willens zu erklären, ist mit der Unmöglichkeit einerley, ein Interesse ausfindig zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne [56]."

55) S. 120. ibid. 56) 120-122. S.

Es ist gänzlich unmöglich, einzusehen, d. i. a priori begreiflich zu machen, wie ein bloßer Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe; denn das ist eine besondere Art von Causalität; von der, wie von aller Art von Causalität, wir nichts a priori bestimmen können; sondern darum allein die Erfahrung befragen müssen. Da diese aber kein Verhältniß der Ursache zur Wirkung, als zwischen zwey Gegenständen der Erfahrung an die Hand geben kann, hier aber reine Vernunft durch bloße Ideen die Ursache von einer Wirkung, die freylich in der Erfahrung liegt, seyn soll; so ist die Erklärung, wie und warum uns die Allgemeinheit der Maxime, als Gesetzes, mithin die Sittlichkeit, interessire, uns Menschen gänzlich unmöglich. So viel ist nur gewiß, daß es nicht darum für uns Gültigkeit hat, weil es interessirt, sondern daß es interessirt, weil es für uns als Menschen gilt, da es aus unserm Willen als Intelligenz, mithin aus unserm eigentlichen Selbst entsprungen ist. — Die Freyheit des Willens vorauszusetzen, ist nicht allein ganz wohl möglich, sondern auch sie practisch, d. i. in der Idee allen seinen willkührlichen Handlungen als Bedingung unterzulegen, ist einem vernünftigen Wesen, das sich seiner Causalität durch Vernunft, mithin eines Willens, der von Begierden unterschieden ist, bewußt ist, ohne weitere Bedingung nothwendig. Wie nun aber reine Vernunft, ohne andere Triebfedern, die irgend woher sonst genommen seyn mögen, für sich selbst practisch seyn, d. i. wie das bloße Princip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze, (welches freylich die Form einer reinen practischen Vernunft seyn würde) ohne alle Materie, (Gegenstand) des Willens, woran man zum voraus irgend ein Interesse nehmen dürfe, für sich selbst eine Triebfeder abgeben, und ein rein-moralisches Interesse bewirken, oder mit andern Worten: wie reine

Ver-

Vernunft practisch seyn könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe, und Arbeit, hievon Erklärung zu suchen, ist verloren [57]). — Uebrigens bleibt die Idee einer reinen Verstandeswelt, als eines Ganzen aller Intelligenzen, wozu wir selbst, als vernünftige Wesen, (obgleich andererseits zugleich Glieder der Sinnenwelt) gehören, immer eine brauchbare, und erlaubte Idee zum Behufe eines vernünftigen Glaubens, wenn gleich alles Wissen an der Gränze derselben ein Ende hat, um durch das herrliche Ideal eines allgemeinen Reichs der Zwecke an sich selbst (vernünftiger Wesen), zu welchem wir nur alsdann als Glieder gehören können, wenn wir uns nach Maximen der Freyheit, als ob sie Gesetze der Natur wären, sorgfältig verhalten, ein lebhaftes Interesse an dem moralischen Gesetze in uns zu bewirken [58]). Es ist kein Tadel für unsere Deduction des obersten Princips der Moralität, sondern ein Vorwurf, den man der menschlichen Vernunft überhaupt machen müßte, daß sie ein unbedingtes practisches Gesetz, (dergleichen der categorische Imperativ seyn muß,) seiner absoluten Nothwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann. Denn daß sie dieses nicht durch eine Bedingung, nämlich vermittelst eines zum Grunde gelegten Interesse, thun will, kann ihr nicht verdacht werden, weil es alsdann kein moralisches, d. i. oberstes Gesetz der Freyheit seyn würde. Und so begreifen wir zwar nicht die practische unbedingte Nothwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches alles ist, was billigermaaßen von einer Philosophie, die bis zur Gränze der menschlichen Vernunft in Principien strebt, gefordert werden kann [59]).

57) 123-125. S. l. c. Vergl. Crit. der pract. Vernunft 163. 164. S.

58) S. 126. 127.

59) S. 128. l. c. Auch Crit. der pract. Vern. S. 128.

Alle materiale Principien, die den Bestimmungsgrund der Willkühr in der, (die) aus irgend eines Gegenstandes Wirklichkeit zu empfindenden Lust oder Unlust setzen, sind in so fern gänzlich von einer Art, daß sie insgesammt zum Princip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit gehören. Glückseligkeit ist das Bewußtseyn eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Daseyn begleitet. Alle materiale, practische Regeln setzen den Bestimmungsgrund des Willens im (in das) untern Begehrungsvermögen, und gäbe es gar keine bloß formale Gesetze desselben, die den Willen hinreichend bestimmten, so würde auch kein oberes Begehrungsvermögen eingeräumt werden können. Die Vernunft allein, in so fern sie für sich selbst den Willen bestimmt, und nicht im Dienste der Neigungen ist, ist das wahre obere Begehrungsvermögen, dem das pathologisch bestimmbare untergeordnet, und wirklich, ja specifisch von demselben unterschieden ist, so, daß sogar die mindeste Beymischung von den Antrieben der letztern ihrer Stärke und Vorzuge Abbruch thut. Die Vernunft bestimmt in einem practischen Gesetze unmittelbar den Willen, nicht vermittelst eines dazwischen kommenden Gefühls der Lust, oder Unlust, selbst nicht an diesem Gesetze, und nur, daß sie als reine Vernunft practisch seyn kann, macht es ihr möglich, gesetzgebend zu seyn. Lust ist Lust, sie mag aus aus den Bewegungen der Sinne, oder durch den Gebrauch der Vernunft, und des Verstandes entstehen. Bey dem Vergnügen kommt es gar nicht darauf an, woher es entspringt, sondern wie groß, wie langdauernd, wie leicht erworben, und wie oft wiederhohlt es ist. Epikur, der alle Vergnügungen für völlig gleichartig hielt, war consequenter, als unser synkretistisches Zeitalter, wo ein gewisses Coalitionssystem widersprechender Grundsätze voll Unredlichkeit und

Seich-

Seichtigkeit erkünstelt wird, weil es sich einem Publicum besser empfiehlt, das zufrieden ist, von allem etwas, und im Ganzen nichts zu wissen, und dabey in allen Sätteln gerecht zu seyn [60]).

"Die alleinigen Objecte einer practischen Vernunft sind die (Vorstellungen) vom Guten, und Bösen. Durch das erstere versteht man einen nothwendigen Gegenstand des Begehrungs- durch das zweyte des Verabscheuungs-Vermögens, beides nach einem Princip der Vernunft [61])."

"Das Höchste kann das Oberste, oder auch das Vollendete bedeuten. Das Erstere ist diejenige Bedingung, die selbst unbedingt, d. i. keiner andern untergeordnet ist; das Zweyte, dasjenige Ganze, das kein Theil eines noch größern Ganzen von derselbigen Art ist. Die Tugend als die Würdigkeit glücklich zu seyn, ist die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswerth scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit, mithin das oberste Gut. Darum ist sie aber noch nicht das ganze, und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen. Denn um das zu seyn, wird auch Glückseligkeit dazu erfordert, und zwar ... selbst im Urtheile einer unparteyischen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet. Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht theilhaftig zu seyn, kann mit dem vollkommnen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch ein solches nur zum Versuche denken, gar nicht zusammen bestehen. Tugend und Glückseligkeit also zusammen machen den Besitz des höchsten Guts in einer Person; und Glückseligkeit

60) Crit. der prakt. V. S. 40-45.
61) Ibid. S. 101.

ligkeit im genauesten Verhältnisse mit Sittlichkeit ausgetheilt, das höchste Gut einer möglichen Welt aus [62]).

"Die Maximen der Tugend, und die der eigenen Glückseligkeit sind in Ansehung ihres obersten practischen Princips ganz ungleichartig; und weit gefehlt, einhellig zu seyn, ob sie gleich zu einem höchsten Guten gehören, um das letztere möglich zu machen, schränken sie sich in demselbeign Subject sehr ein, und thun einander Abbruch. Die Frage: wie ist das höchste Gut practisch möglich, ist aller bisherigen Coalitions-Versuche ungeachtet noch immer eine unaufgelöste Aufgabe, weil Glückseligkeit und Sittlichkeit zwey verschiedene Elemente des höchsten Guts sind [63]). Es ist schlechterdings unmöglich, daß die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zu Maximen der Tugend, und eben so unmöglich ist, oder scheint es vielmehr, daß die Maxime der Tugend die wirkende Ursache der Glückseligkeit werde [64]). Wenigstens läßt sich in practischen Grundsätzen eine natürliche und nothwendige Verbindung zwischen dem Bewußtseyn der Sittlichkeit, und der Erwartung einer ihr proportionirten Glückseligkeit, als Folge derselben als möglich denken, wenn auch nicht erkennen, und einsehen. Sittlichkeit also macht als das oberste Gut, die erste Bedingung des höchsten Guts; Glückseligkeit hingegen das zweyte Element desselben aus, und zwar so, daß sie nur die moralisch-bedingte, aber doch nothwendige Folge der erstern ist. In dieser Unterordnung allein ist das höchste Gut das ganze Object der reinen practischen Vernunft, die es sich nothwendig als möglich vorstellen muß, weil es ein Gebot derselben ist, zu dessen Hervorbringung alles Mögliche beyzutragen [65]).

"In

62) 198. 199. S. [illegible] 63) Ibid. S. 202. 203.
64) Ibid. S. 204. 65) Ibid. S. 214.

„In der Verbindung der reinen speculativen mit der reinen practischen Vernunft zu einem Erkenntnisse führt die letztere das Primat, vorausgesetzt, daß diese Verbindung nicht etwa zufällig, und beliebig, sondern a priori auf der Vernunft selbst gegründet, mithin nothwendig sey. Ohne eine solche Unterordnung würde die Vernunft mit sich selbst streiten. Die practische Vernunft der speculativen unterordnen zu wollen, läßt sich der erstern gar nicht zumuthen, weil alles Interesse zuletzt practisch ist, und selbst das der speculativen Vernunft nur bedingt, und im practischen Gebrauche allein vollständig ist. Die practische Vernunft hat ursprüngliche Principien a priori, mit denen gewisse theoretische Positionen unzertrennlich verbunden sind, die sich gleichwohl aller möglichen Einsicht der speculativen Vernunft entziehen [66].

„Die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt ist das nothwendige Object eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens. In diesem aber ist die völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze die oberste Bedingung des höchsten Guts. Sie muß also eben so wohl möglich seyn, als ihr Object, weil sie in demselbigen Gebote, dieses zu befördern, enthalten ist. Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunct seines Daseyns fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als nothwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist, nach Principien der reinen practischen Vernunft, nothwendig, eine solche Fortschreitung als das reale Object unsers Willens anzunehmen [67].“

Dieser

66) l. c. S. 216. 18. 19. 67) l. c. S. 220.

Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter der Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz, und Persönlichkeit desselbigen vernünftigen Wesens möglich; mithin diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetze verbunden, ein Postulat der reinen practischen Vernunft, das heißt, ein theoretischer, aber als solcher nicht erweislicher Satz, so fern er einem a priori unbedingt geltenden practischen Gesetze unzertrennlich anhängt [68]."

"In dem moralischen Gesetze ist nicht der mindeste Grund zu einem nothwendigen Zusammenhange zwischen Sittlichkeit, und der ihr proportionirten Glückseligkeit eines zur Welt als Theil gehörigen, und daher von ihr abhängigen Wesens, welches eben darum durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur seyn, und sie, was seine Glückseligkeit betrifft, mit seinen practischen Grundsätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen kann. Gleichwohl wird in der practischen Aufgabe der reinen Vernunft d. i., der nothwendigen Bearbeitung zum höchsten Gute, ein solcher Zusammenhang als nothwendig postulirt: wir sollen das höchste Gut, (welches also doch möglich seyn muß,) zu befördern suchen. Also wird auch das Daseyn einer von der Natur verschiedenen Ursache der gesammten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhanges, nämlich der genauen Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthalte, postulirt. Diese oberste Ursache aber soll den Grund der Uebereinstimmung der Natur nicht bloß mit einem Gesetze des Willens der vernünftigen Wesen, sondern mit der Vorstellung dieses Gesetzes, so fern diese es sich zum obersten Bestimmungsgrunde des Willens setzen, also nicht bloß mit den Sitten der Form nach, sondern auch ihrer Sittlichkeit, als dem Bewegungsgrunde derselben, d. i. mit ihrer moralischen

lischen

68) l. c. [illegible]

lichen Gesinnung enthalten. Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, so fern eine oberste Ursache der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Causalität hat. Nun ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist, eine Intelligenz, und die Causalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein Wille desselben. Also ist die oberste Ursache der Natur, so fern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muß, ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache, folglich der Urheber der Natur ist, d. i. Gott. Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes. Es war Pflicht für uns, das höchste Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugniß, sondern auch mit der Pflicht als Bedürfniß verbundene Nothwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Guts vorauszusetzen: welches, da es nur unter der Bedingung des Daseyns Gottes Statt findet, die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d. i. es ist moralisch nothwendig, das Daseyn Gottes anzunehmen [69].

"Hier ist nun wohl zu merken, daß diese moralische Nothwendigkeit subjectiv, d. i. Bedürfniß, und nicht objectiv, d. i. Pflicht sey; denn es kann gar keine Pflicht geben, die Existenz eines Dinges anzunehmen. — Die Annehmung einer höchsten Intelligenz gehört für die theoretische Vernunft, und kann in Ansehung derselben als Erklärungsgrund betrachtet, Hypothese, in Beziehung aber auf die Verständlichkeit eines uns durchs moralische Gesetz aufgegebenen Objects, des höchsten Guts, mithin eines Bedürfnisses in practischer Absicht, und zwar reiner Vernunftglaube heissen, weil bloß reine Vernunft,

69) Kr. 225. 226.

nunft, so wohl ihrem theoretischen, als practischen Gebrauche nach die Quelle ist, daraus er entspringt [70]." "Die drey Gedanken der speculativen Vernunft, Freyheit, Unsterblichkeit, und Gott sind an sich noch keine Erkenntnisse; doch sind es transcendente Gedanken, in denen nichts unmögliches ist [71]."

"Man kann alle vermeinte natürliche Gottesgelehrte auffordern, auch nur eine ihren Gegenstand (die Gottheit) bestimmende Eigenschaft, etwa des Verstandes, oder des Willens, zu nennen, an der man nicht unwidersprechlich darthun könnte, daß, wenn man alles anthropomorphistische davon absondert, uns nur das bloße Wort übrig bleibe, ohne damit den mindesten Begriff verbinden zu können, wodurch eine Erweiterung der theoretischen Erkenntniß gehofft werden dürfte [72]." "Wenn aber die reine Vernunft von dem obersten Princip ihres reinen practischen Gebrauchs ausgeht; so zeigt sich nicht allein in ihrer unvermeidlichen Aufgabe, nämlich der nothwendigen Richtung des Willens auf das höchste Gut, die Nothwendigkeit, ein solches Urwesen in Beziehung auf die Möglichkeit dieses Guten in der Welt anzunehmen, sondern was das Merkwürdigste ist, etwas, was dem Fortgange der Vernunft auf dem Naturwege ganz mangelte, nämlich ein ganz genau bestimmter Begriff dieses Urwesens [73]. Da wir diese Welt nur zu einem kleinen Theile kennen, so können wir von ihrer Ordnung, Zweckmäßigkeit, und Größe wohl auf einen weisen, gütigen, mächtigen, u. s. w. Urheber derselben schließen, aber nicht auf seine Allwissenheit, Allgütigkeit, Allmacht, u. s. w. Nun halte ich diesen Begriff an das Object der practischen Vernunft [74], und da finde ich, daß der moralische Grundsatz ihn nur als möglich, unter Voraussetzung eines Welturhebers von höchster Vollkommenheit

70) Ibid. S. 226. 227. 71) S. 242. 243.
72) S. 249. 73) 251. 74) S. 252.

menheit zulasse. Dieser muß allwissend seyn, um mein Verhalten bis zum Innersten meiner Gesinnung in allen möglichen Fällen, und in alle Zukunft zu erkennen; allmächtig, um ihm die angemessenen Folgen zu ertheilen; eben so allgegenwärtig, ewig, u. s. w. Mithin bestimmt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als Gegenstandes einer reinen practischen Vernunft, den Begriff des Urwesens als höchsten Wesens, welches der physische, und metaphysische, mithin der ganze speculative Gang der Vernunft nicht bewirken konnte. Folglich ist der Begriff von Gott ein ursprünglich nicht zur Physik d. i. für die speculative Vernunft, sondern zur Moral gehöriger Begriff, und eben dieß kann man auch von den übrigen Vernunftbegriffen sagen, wovon als von Postulaten der Vernunft in ihrem practischen Gebrauche oben gehandelt worden [75]. Zugestanden also, daß das reine moralische Gesetz jedermann als Gebot unnachläßlich verbinde, darf der Rechtschaffene wohl sagen: ich will, daß ein Gott, daß mein Daseyn in dieser Welt, auch außer der Naturverknüpfung, noch ein Daseyn in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch daß meine Dauer endlos sey. Ich beharre darauf, und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen; denn dieses ist das einzige, wo mein Interesse, weil ich von demselben nichts nachlassen darf, mein Urtheil unvermeidlich bestimmt, ohne auf Vernünfteleyen zu achten, so wenig ich auch darauf zu antworten, oder ihnen scheinbarere entgegenzustellen im Stande seyn möchte [76].

"Eigene Vollkommenheit, und fremde Glückseligkeit sind Zwecke, die zugleich Pflichten sind. Hingegen ist es ein Widerspruch, eigene Glückseligkeit, und fremde Vollkommenheit zu Pflichten machen zu wollen. Alle Menschen haben eigene Glückseligkeit vermöge des Antriebes ihrer

75) l. c. 252. S.

76) Ibid. S. 258. 259.

ihrer Natur zum Zweck. Was aber ein Jeder unvermeidlich von selbst will, das gehört nicht unter den Begriff von Pflicht; denn diese ist eine Nöthigung zu einem ungern angenommenen Zweck. Nicht weniger widersprechend ist es, eines andern Vollkommenheit mir zum Zweck zu machen. Denn die Vollkommenheit eines andern Menschen, als einer Person, besteht darin, daß er selbst vermögend ist, sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen. Man kann also nicht fordern, daß ich etwas thun soll, was kein Anderer, als er selbst, thun kann [77]).

"So wenig eigene Glückseligkeit zugleich Zweck und Pflicht seyn kann; so kann sie doch das letztere auf eine indirecte Art werden. Widerwärtigkeiten nämlich, Schmerz, und Mangel sind große Versuchungen zu Uebertretung von Pflichten. Wohlhabenheit, Stärke, Gesundheit, und Wohlfahrt überhaupt, die jenem Einflusse entgegen stehen, können also auch, wie es scheint, als Zwecke angesehen werden, die zugleich Pflichten sind: nämlich seine eigene Glückseligkeit zu befördern. Aber alsdann ist diese nicht der Zweck, sondern die Sittlichkeit des Subjects ist es, von welchem die Hindernisse wegzuräumen, es bloß das erlaubte Mittel ist [78])."

"Wenn das verpflichtende Ich mit dem verpflichteten in einerley Sinn genommen wird, so ist Pflicht gegen sich selbst ein widersprechender Begriff, weil dasselbige Ich nicht zugleich nöthigend, und genöthigt, oder einer activen, und passiven Nöthigung fähig seyn kann. Nichts desto weniger gibt es Pflichten des Menschen gegen sich selbst. Denn gäbe es keine solche Pflichten, so würde es überall gar keine, auch keine äußere Pflichten geben. Denn ich kann mich gegen Andere nicht für

77) Kants Tugendlehre S. 13. 14.
78) l. c. S. 17. 18.

für verbunden erkennen, als nur so fern ich zugleich mich selbst verbinde; weil das Gesetz, kraft dessen ich mich für verbunden achte, in allen Fällen aus meiner eigenen practischen Vernunft hervorgeht, durch welche ich genöthigt werde, indem ich zugleich der Nöthigende in Ansehung meiner selbst bin. — Der Mensch betrachtet sich in einer doppelten Eigenschaft: erstlich als Sinnenwesen, — und dann als Vernunftwesen. Der Mensch, als ein vernünftiges Naturwesen [79]), ist durch seine Vernunft, als Ursache bestimmbar zu Handlungen in der Sinnenwelt. Eben derselbe seiner Persönlichkeit nach d. i. als mit innerer Freyheit begabtes Wesen, (homo noumenon) gedacht, ist ein der Verpflichtung fähiges Wesen, und zwar gegen sich selbst, (die Menschlichkeit in seiner Person) betrachtet: so, daß der Mensch, in zweyerley Bedeutung betrachtet, eine Pflicht gegen sich selbst anerkennen kann, ohne in Widerspruch mit sich selbst zu gerathen [80])."

"Die Maxime des Wohlwollens, (die practische Menschenliebe) ist aller Menschen Pflicht gegen einander. Das Pflichtgesetz des Wohlwollens begreift auch mich als Object desselben im Gebot der practischen Vernunft mit ein . . nicht, als ob ich dadurch verbunden würde, mich selbst zu lieben, . . sondern die gesetzgebende Vernunft schließt als allgemein gesetzgebend in der (die) Pflicht des wechselseitigen Wohlwollens nach dem Princip der Gleichheit auch mich (alle Andere neben mir) mit ein, und erlaubt es dir, dir selbst wohl zu wollen, unter der Bedingung, daß du auch jedem andern wohl willst (wollest), weil so allein deine Maxime des Wohlthuns sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung qualificirt, als worauf alles Pflichtgesetz gegründet ist [81])."

"Mic-

79) Homo phaenomenon.
80) S. 63–65. l. c.
81) S. 119–121. l. c.

"Mitleid, (und so auch Mitfreude) mit Andern zu haben, ist an sich nicht Pflicht. Dessen ungeachtet ist es indirecte Pflicht, die mitleidige(n) natürliche(n) (ästhetische(n)) Gefühle in uns zu cultiviren, und sie als so viele Mittel zur Theilnehmung aus moralischen Grundsätzen, und dem ihnen gemäßen Gefühl zu benutzen, . . weil sie doch einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe sind, dasjenige zu thun, was die Pflichtvorstellung allein nicht ausrichten würde [82]). Auch können wir uns Verpflichtung (moralische Nöthigung) nicht wohl anschaulich machen, ohne einen Andern, und dessen Willen, (von dem die allgemein gesetzgebende Vernunft nur der Sprecher ist,) nämlich Gott, dabey zu denken [83])."

Man wird in dem jetzt mitgetheilten Grundrisse, wenn auch nicht alle, wenigstens die vornehmsten Lehrsätze der Kantischen Ethik finden. Die Richtigkeit dieses Grundrisses kann noch weniger, als die Vollständigkeit desselben bezweyfelt werden, da ich mich durchgehends der eigenen Worte des Königsbergischen Weltweisen bedient habe. Meine Absicht ist eben so wenig, alle ausgezogene Sätze ohne Ausnahme zu prüfen, als von allen ohne Ausnahme zu beweisen, daß sie aus der Cudworthischen Schule abstammen. Ich bin zufrieden, wenn ich dargethan habe, daß das, was man als die eigenthümlichsten Principien der Kantischen Moral betrachtete, schon vor mehreren Menschenaltern, Lehren der Cudworthischen Schule waren. Der Kürze wegen berufe ich mich auf die Werke eines Samuel Clarke, eines Wollaston, und Anderer, die in Cudworths Fußstapfen traten, gar nicht. Das Werk des oben schon genannten R. Price wird mir Stoff genug zu einer belehrenden Vergleichung der Cudworthischen und Kantischen Ethik darbieten.

Wir

82) l. c. 131. 132. S. 83) l. c. S. 181.

“Wir alle, sagt Price, fühlen uns unwiderstehlich bestimmt, gewisse Handlungen zu billigen, und andere zu tadeln. Wir können gar nicht umhin, uns gewisse Handlungen als gut, und schicklich, andere als böse und unschicklich, und noch andere als weder gut, noch böse, d. i. als gleichgültig zu denken. Die große Frage ist diese: welche ist die Kraft, die den Werth, oder Unwerth von Handlungen wahrnimmt, und bestimmt?”

“Ein trefflicher neuerer Schriftsteller, Dr. Hutcheson, leitet alle unsere moralischen Ideen aus einem moralischen Sinn, oder Gefühl ab, worunter er augenscheinlich ein von der Vernunft verschiedenes Wahrnehmungs-Vermögen, oder ein angebornes Princip versteht, vermöge dessen gewisse Charaktere und Handlungen uns nothwendig gefallen, andere eben so nothwendig mißfallen müssen: welches Wohlgefallen und Mißfallen seiner Natur nach etwas willkührliches und zufälliges ist. — Hutcheson hat sehr gut bewiesen, daß wir ein Vermögen besitzen, unmittelbar, und ohne alle Rücksicht auf persönliches Interesse Handlungen zu billigen, oder zu mißbilligen; und daß die höchsten Freuden unsers Lebens von diesem Vermögen abhangen. Allein darin ging er zu weit, daß er unsere sittlichen Begriffe auf eben die Art erklärte, oder ableitete, als unsere Vorstellungen von den sinnlichen Eigenschaften der Cörper, z. B. von der Harmonie der Töne, oder den Schönheiten der Mahlerey, und Bildhauerkunst: nämlich aus dem bloßen Wohlgefallen unsers Schöpfers, der unsere Seelen und Organen auf eine besondere Art für gewisse Gegenstände gestimmt habe. Die Tugend ist, wie Hutchesons Verehrer häufig zu sagen pflegen, eine bloße Sache des Geschmacks. Recht, und Unrecht bedeuten eben so wenig etwas wirkliches in den Dingen selbst, als lieblich und rauh, süß und bitter, angenehm und schmerzhaft, sondern

dern bloß gewisse Wirkungen in uns. Unsere Wahrnehmung von Recht ist das angenehme Gefühl, welches gewisse Handlungen in uns erregen; und die von Unrecht, oder dem sittlich Bösen, das Gegentheil [84]). — Wenn diese Meinung wahr ist, so ist alle Moralität weiter nichts, als was sie verschiedenen Wesen nach der verschiedenen Einrichtung ihrer Sinne zu seyn scheint; und sie hat keinen andern Grund, als die eigenthümlichen Anlagen des Gemüths, und der Sinne eines jeden wahrnehmenden Subjects. Sind aber Recht und Unrecht wirkliche Eigenschaften von Handlungen, und nicht bloß Beschaffenheiten unserer Gemüther; so ist die Moralität etwas eben so festes, unabhängiges, und unwandelbares, als es die Wahrheit selbst ist [85])." — Der Verstand ist die einzige Kraft in uns, welche Recht und Unrecht deutlich wahrnimmt [86]). Und dieser Verstand kann in den moralischen, oder praktischen, und in den speculativen eingetheilt werden [87]). Beide sind einer unendlichen Vervollkommnung fähig. Besonders kann das praktische Princip der Sittlichkeit durch beständige Uebung so gestärkt und erhöht werden, daß es alle übrige Principien gleichsam verschlingt, und alle Versuchungen vernichtet [88]).

"Die Wörter Recht, und Unrecht, oder moralisch-Gutes, und moralisch-Böses bezeichnen einfache Ideen, und diese einfachen Ideen müssen daher einem unmittelbaren Wahrnehmungs-Vermögen [89]) zugeeignet werden. Wer hieran zweyfelt, der versuche nur einmahl, die Begriffe, aus denen die Ideen von Recht und Unrecht bestehen sollen, aufzuzählen, oder Definitionen davon zu

84) l. c. p. 10–13. 85) l. c. 14. 15. S.
86) l. c. p. 17. 87) pag. 392. 393.
88) l. c. This .. may by degrees so strengthen and exalt the practical principle of rectitude, as that it shall absorb every other principle, and annihilate every temptation, and contrary tendency.
89) To some imemdiate power of perception p. 59.

zu geben, wenn sie zum Beyspiel auf Wohlthätigkeit, oder Grausamkeit angewandt werden. Man wird finden, daß solche Definitionen auf weiter nichts, als gleichgeltende Ausdrücke hinaus laufen. Indem man hierauf nicht Acht gab, und diese Ideen erklären, oder aus Räsonnements ableiten wollte; fiel man in den grösten Theil der Verwirrung, und Schwierigkeiten, die mit den bisherigen Untersuchungen über ihren Ursprung, und ihre Realität verbunden waren. Es gibt unläugbar gewisse Handlungen, welche man unmittelbar billigt, ohne daß man Gründe davon beybringen kann, oder beybringen darf; so wie es Entzwecke gibt, welche man unmittelbar wählt, und für deren Wahl man keine weitere Gründe anzuführen braucht. Wäre dieses nicht so; so würden unendliche Reihen von untergeordneten Gründen und Zwecken entstehen, ohne daß man irgendwo stehen bleiben, oder irgend etwas billigen, und verlangen könnte."

"Vorausgesetzt nun, daß wir eine Kraft besitzen, Recht und Unrecht unmittelbar wahrzunehmen, und daß unsere Begriffe davon einfache Ideen sind; so ist bloß zu beweisen übrig, daß diese Kraft der Verstand sey."

"Um diesen Satz desto bündiger darzuthun, bemerke ich zuerst, daß er keine Ungereimtheit enthält, sondern allerdings wahr seyn kann. Es ist außer allem Zweyfel, daß wir manche Ideen aus unserm Verstande, aus der unmittelbaren Anschauung der Wahrheit, und der Natur der Dinge schöpfen. Es ist also auch sehr wohl möglich, daß Recht, und Unrecht etwas wahres bedeuten, was wir in gewissen Gegenständen begreifen, und erkennen, wie Verhältniß, und Mißverhältniß, Zusammenhang, und Widerspruch, und andere ähnliche Ideen. Wenigstens hat man bis jetzt noch nichts vorgebracht, woraus das Gegentheil erhellte; und eben so

 wenig

wenig hat man dargethan, daß die Tugend etwas zufälliges sey, was zwar empfunden, aber nicht erkannt werden könne."

"So wie es Sätze gibt, die alle vernünftige Wesen, welche sie verstehen, nothwendig bestimmen, sie anzunehmen; und so wie es gewisse Zwecke gibt, die von allen mit Willen begabten Wesen unmittelbar, und nothwendig begehrt werden; so ist es auch sehr denkbar und annehmlich, daß es Handlungen gebe, die von allen vernünftigen Geschöpfen, welche dieselben wahrnehmen, unmittelbar und nothwendig gebilligt werden."

"Ich verweise zweytens einen Jeden an sein inneres Bewußtseyn, oder an eine genaue Untersuchung und Vergleichung seiner eigenen Ideen und Wahrnehmungen. Können wir es uns denken, daß eine Person, die einen äußern Gegenstand sinnlich wahrnähme, zweyfelhaft seyn könne, ob sie dieß Object durch die Organen ihres Gesichts, oder ihres Gefühls wirklich empfinde? — Die geringste Aufmerksamkeit auf uns selbst, und auf die uns umgebenden Dinge läßt in dem angeführten, und andern ähnlichen Fällen kaum die Möglichkeit eines Zweyfels übrig. Die Frage, ob Recht und Unrecht Gefühle eines gewissen Sinns, oder Begriffe des Verstandes seyen, scheint nicht schwerer zu entscheiden. Wenn die Rede davon wäre, ob unsere Begriffe von Zahl, Verschiedenheit, Ursache, Verhältniß, und andern allgemeinen Beschaffenheiten der Dinge wahre Begriffe des Verstandes, oder besondere Eindrücke seyen, die von einzelnen Gegenständen auf unsere Gemüther gemacht worden; so würden wir weiter nichts nöthig haben, als uns an den gemeinen Menschenverstand zu wenden, und diesen entscheiden zu lassen. Die angeführten Ideen scheinen mir keine größere Ansprüche auf

auf die Ehre zu haben, Begriffe des Verstandes zu seyn, als die von Recht, und Unrecht [90])."

"Man vergleiche die Vorstellungen, welche wir den Sinnen verdanken, mit denen, die aus einer unmittelbaren Anschauung der Natur der Dinge entstehen, und merke auf, welchen von beiden unsere Ideen von Recht und Unrecht am meisten ähnlich sind. Wer auf die Operationen seines Geistes genau Acht gibt, und alsdann, wenn er Dankbarkeit, oder Wohlthätigkeit für sittlich gut erklärt, sagen kann, daß er nichts wahres daran erkenne, nichts davon begreife, sondern bloß Impressionen eines gewissen Sinns wahrnehme, der muß eine mir unbegreifliche Wendung des Geistes besitzen. Wenn Jemand zweyfeln könnte, ob er die Idee von Gleichheit durch die Sinne, oder durch den Verstand erhalten habe; so könnte ein Solcher augenblicklich überführt werden, so bald er sich selbst untersuchte: ob er nicht unwidersprechlich erkenne, daß zwischen gewissen Größen eine wirkliche selbst evidente Gleichheit vorhanden sey, die von allen Geistern wahrgenommen werden müsse, so bald sie sich die Größen nur vorstellen. Auf dieselbige Art können wir über den Ursprung unsers Begriffs vom Recht, oder vom sittlich-Guten in's Reine kommen. Sind wir uns nicht auf gleiche Art bewußt, daß wir die eine, wie die andere Idee in gewissen Objecten wahrnehmen? Aus welchen erdenklichen Gründen könnten wir die Eine für eine Empfindung, die Andere für einen Vernunft-Begriff erklären? Würde nicht ein rein-verständliches Wesen, das eine endlose Glückseligkeit erreichen könnte, es billigen, dieselbe sich eigen zu machen? Wenn wir die Glückseligkeit einer ganzen Gattung von Dingen, oder einer ganzen Welt betrachten, und dann den Ausspruch thun, daß die Handlungen vernünfti-

90) l. c. 62-65. S.

nünftiger Wesen, welche eine solche Glückseligkeit beför-dern, sittlich gut seyen; wäre das irrig geurtheilt? oder ist dieß nicht so wohl ein Ausspruch der Urtheilskraft, als eine Art von geistigem Geschmack? — Sind solche Handlungen nicht in der That gut, und besser, als die entgegengesetzten? Oder ist jede Wahrnehmung der Güte solcher Handlungen eben so täuschend, als es unsere Wahrnehmungen von Farben, Tönen, und anderen sinnlichen Eindrücken sind?" —

"Drittens: wenn Recht und Unrecht, bloß die Wirkungen sinnlicher Veränderungen ausdrücken; so würde es höchst ungereimt seyn, sie auf Handlungen anzuwenden: oder die Ideen von Recht, und Unrecht, und die von Handlungen müßten durchaus unvereinbar, und wesentlich einander widersprechend seyn: gleich den Ideen von Vergnügen, und schöner Form, oder von Schmerz und Zusammenstoßen von Cörpern. — Alle Sensationen, als solche, sind bloß Modificationen des Selbstbewußtseyns empfindender Wesen, und müssen daher nothwendig von den einzelnen Ursachen, welche sie erzeugen, gänzlich verschieden seyn. Wenn wir genau reden, so ist ein gefärbter Cörper eine eben so große Ungereimtheit, und Unmöglichkeit, als ein viereckiger Ton. — Nun frage und prüfe man sich: ob eine solche Unvereinbarkeit zwischen Handlung, und gut Statt finde? ob es eine so große Ungereimtheit sey, das Eine von der andern zu behaupten? Sind die Ideen derselben so gänzlich verschieden, als die Idee einer Empfindung, und ihrer Ursache verschieden sind? [91])"

"Im Gegentheil: je genauer wir untersuchen, desto unwidersprechlicher wird es sich zeigen, daß wir die strenge, einleuchtende, und nothwendige Wahrheit sagen, wenn wir von gewissen Handlungen behaupten, daß sie gut,

91) l. c.

gut, von andern, daß sie böse seyen. Mehrere der weisesten Männer nahmen reelle Unterschiede unter Handlungen, und Charakteren an. Ist es denn für aufmerksame und unparteyische Menschen so gar schwer, Empfindungsbegriffe, und Vernunftbegriffe, unmittelbare Anschauungen der Wahrheit, und Veränderungen, oder Leidenheiten des Gemüths zu unterscheiden? Wie kann man denn einem System der Moral so innig anhangen, welches unsere Begriffe von dem Guten und Bösen in Sitten und Handlungen in solchen Schein und solche Täuschungen verwandelt, als unter welchen sich uns die Cörperwelt zeigt? ......

Zuletzt laßt uns bedenken, daß alle Handlungen ohne Streit eine eigenthümliche Natur haben, d. h. gewisse Merkmahle kommen ihnen ohne Zweyfel zu, und etwas Gewisses kann von ihnen mit der größten Zuversicht behauptet werden. Dieß kann darin bestehen, daß einige gut, andere böse sind. Wenn man dieses nicht zugibt: wenn Handlungen nicht an sich gut oder böse sind, und nichts an sich sittliches und verbindliches existirt, was ein Gegenstand des Verstandes werden kann; so folgt, daß sie alle gleichgültig sind. Dieß ist alsdann von ihnen nothwendig wahr. Dieß müssen alle verständige Wesen, deren Vernunft unzerrüttet ist, von denselben erkennen. Sind wir uns aber nicht bewußt, daß wir das Gegentheil erkennen? Und haben wir nicht eben so viel Ursache, dieß Gegentheil für wahr zu halten, als irgend etwas, was wir auf eine selbstevidente Art erkennen? 92)

"Zur Widerlegung eines Systems 93) ist es schon genug, zu beweisen, daß es auf solche vernunftwidrige Folgerungen führt, dergleichen diese sind: daß nämlich kein Wesen Einen Zweck für besser, als den andern hal-

92) p. 73. 93) p. 76. 77.

halten, oder innere Vortrefflichkeit in Gegenständen annehmen, oder eine reelle und wesentliche Verschiedenheit von Handlungen behaupten kann, ohne einer Ungereimtheit, oder Unmöglichkeit beyzupflichten, ohne Veränderungen seines Gemüths mit Wahrheit, und Empfindung mit Kenntniß zu verwechseln: daß, da nichts an sich schicklich, oder unschicklich, recht oder unrecht ist, auch nichts von Natur verbindlich sey: daß vielmehr alle Wesen vermöge der Natur der Dinge, und der Handlungen eine unbeschränkte, und endlose Freyheit haben, zu thun und zu lassen, was sie wollen."

"Wenn ich das Gesagte zusammennehme, so scheint es mir unwidersprechlich, daß ich meinen Satz so deutlich erklärt, und so evident bewiesen habe, als nur etwas erklärt, und bewiesen werden kann. Aus dem Gesagten fließt folgende wichtige Folgerung:

Daß die Sittlichkeit ewig, und unveränderlich ist."

"Recht und Unrecht bezeichnen, was die Handlungen sind. Was aber ein Ding ist, das ist es nicht durch fremden Willen, oder Macht, sondern von Natur, und nothwendig. Ein Dreyeck ist das, was es ist, von Ewigkeit her, und ohne alle Veränderung. Kein Wille und keine Macht kann es bewirken, daß die drey Winkel eines Triangels nicht zwey rechten Winkeln gleich sind . . . . . . Selbst die Gewalt, welche die Allmacht über Dinge hat, reicht nicht hin, ihr idealisches Wesen zu verändern: zu bewirken, daß sie etwas seyen, was sie nicht sind, oder nothwendige Wahrheiten zu vernichten . . . . Da die Natur der Dinge unwandelbar ist, so muß es die Natur der Handlungen auch seyn. Sind sie unbedingt, und ohne Ausnahme gleichgültig, so ist diese Gleichgültigkeit unwandelbar . . . . Eben dieses gilt von Güte, und Nicht-Güte, von Sittlichkeit, und Unsittlichkeit, in so fern sie wirkliche Merkmahle von Handlungen ausdrücken." —

"Kein

"Kein Wille also kann machen, daß etwas gut, und verbindlich wird, wenn es nicht vorher, und von Ewigkeit her so war: oder daß eine Handlung gut ist, die es nicht an sich selbst war. Ich verstehe unter Handlung nicht die sichtbare Wirkung, welche hervorgebracht worden; sondern das innere Princip, oder Gesetz des Handelns. Wenn nach dieser Erklärung des Worts das Princip, nach welchem wir handeln, und der Zweck, zu welchem wir handeln, verschieden sind; so ist die Handlung gleichfalls verschieden, gesetzt auch, daß die Schritte, die man gethan, und die äusseren Wirkungen, die man hervorgebracht hat, dieselben wären [94])."

"Moralisch gut, und moralisch böse, vernünftig und unvernünftig sind Beywörter, die man gleichfalls von Handlungen braucht, und die augenscheinlich mit recht, und unrecht, schicklich und unschicklich gleichbedeutend sind [95])."

"Verbindlichkeit zu einer Handlung, und moralische Güte einer Handlung sind offenbar identisch: so, daß wir uns von der Einen keinen Begriff machen, ohne die Andere mit ein zu schließen [96]). Dieß wird einem Jeden einleuchten, der es versucht, den Unterschied zwischen dem, was recht und schicklich zu thun ist, und zwischen dem, was geschehen muß, oder sollte, aufzufinden [97]). Es ist nicht mehr einleuchtend, daß Gestalt etwas Gestaltetes, Solidität einen Widerstand, und Wirkung eine Ursache voraussetzt, als daß der Begriff von Sittlichkeit, auch ein Sollen, oder Verpflichtet-Seyn in sich schließt [98]). Wir könnten eben so leicht

94) p. 78. 79. 95) l. c. p. 180.

96) p. 181. Obligation to action, and rightness of action, are plainly coincident, or identical.

97) l. c. . . What difference he can point out between what is right, meet, or fit to be done, and what ought to be done.

98) l. c. . . Than it is, that rightness implies oughness, it I may be allowed this word or obligatoriness.

leicht Gestalt ohne Ausdehnung, Bewegung ohne Veränderung des Orts, oder irgend einen andern groben Widerspruch denken, als wir uns vorstellen können, daß es sich für uns schicke, etwas zu thun, und daß dieses nicht etwas sey, was wir zu thun schuldig, oder verpflichtet wären. Die Wörter: **Recht**, **schicklich**, **sollen**, **müssen**, **Pflicht**, **Verbindlichkeit** 99) drücken Ideen aus, die nothwendig einander voraussetzen, oder einschließen. Die Tugend also, als solche, hat eine wirkliche, volle und verbindliche Gewalt vor allen positiven Gesetzen, und unabhängig von allem Willen, oder Macht, weil die Verbindlichkeit in ihrem Wesen enthalten ist. Es ist ein offenbarer Widerspruch, zu sagen, daß die Vollziehung einer Handlung, deren Unterlassung unrecht wäre, nicht verbindlich sey: ausgenommen wenn unser Vergnügen und Vortheil dadurch befördert, oder die Handlung selbst durch eine höhere Macht befohlen würde."

"Ein Gesetz für uns ist dasjenige, wovon wir beständig, und unvermeidlich fühlen, und erkennen, daß wir verbunden seyen, demselben zu gehorchen. — Das sittlich-Gute also, oder die Tugend ist ein Gesetz 100). Sie ist das erste, und höchste Gesetz, welchem alle übrige Gesetze ihre Kraft verdanken, von welchen sie alle abhangen, und vermöge dessen sie allein verpflichtend sind. Sie ist ein allgemeines Gesetz 1). Die ganze Schöpfung wird darnach regiert, und nicht bloß die Menschen, sondern alle übrige vernünftige Geschöpfe sind unter diesem Gesetze. Das sittliche Gute ist die Quelle, und Regel aller Handlungen selbst der Gottheit, deren Thron, und Regiment auf demselben gegründet sind. Es ist ein unwandel-

99) p. 182. Right, fit, ought, ſhould, duty obligation convey ideas neceſſarity implying, or including one another.

100) Rectitude then, or virtue is a law. p. 189.

1) It is an univerſal law.

wandelbares, und allgemein gültiges Gesetz [2]). Die Aufhebung, oder Hemmung, oder nur die Dispensation davon während eines einzigen Augenblicks in irgend einem Theile des Universums kann nicht ohne Widerspruch gedacht werden. Andere Gesetze hatten ein Datum, einen Zeitpunct, wo sie bekannt gemacht, und in Ausübung gebracht wurden. Oder sie waren auf gewisse Gegenden eingeschränkt, beruhten auf willkührlichen Gründen, verloren allmählich ihre Kraft, veralteten zuerst, und wurden zuletzt ganz unbrauchbar, und vernachlässigt. Nichts von diesem findet bey dem Sittengesetze Statt. Es hatte gar keinen Anfang, wurde nie promulgirt, oder zuerst in Ausübung gebracht, sondern war vor allen Dingen, und regiert alle Dinge. Es ist selbstgültig, und selbstständig, oder selbstentsprungen: ruht auf einem unbeweglichen Grunde: kann nie seine Kraft, und Brauchbarkeit verlieren, sondern behält beide ohne die Möglichkeit einer Verminderung bey. Es ist von gleichem Alter mit der Ewigkeit, eben so unwandelbar, als die ewige Wahrheit: so unabhängig, als das Daseyn Gottes; und so heilig und ehrwürdig, als seine Natur, und Vollkommenheiten. Es ist durch sich selbst evident, daß es, eigentlich gesprochen, keine andere Gewalt, oder Autorität gibt: daß nichts anders unsern Gehorsam verlangen kann, und nichts anders verdient, Himmel und Erde zu regieren, als dieses Gesetz [3])."

"Es ist ungereimt zu fragen, was uns verpflichtet, Tugend zu üben? als wenn Verbindlichkeit nicht ein Bestandtheil der Idee von Tugend, sondern etwas fremdes und hinzugekommenes wäre: oder als wenn das, was geschehen muß, nicht unsere Pflicht, oder das, was unrecht ist, nicht ungesetzmäßig wäre: oder als wenn es nicht

2) It is an unalterable, and indispensable law. l. c.
3) l. c.

nicht wahr seyn könnte, daß wir das, was sich schickt, thun müssen, und das, was wir thun müssen, verpflichtet seyen, zu thun. Wenn man frägt, warum wir verbunden sind, Tugend zu üben, und uns vom Bösen zu enthalten; so ist das eben so viel, als wenn man fragte, warum wir verbunden sind, etwas zu thun, was zu thun wir verbunden sind. — Man kann sich unmöglich des Staunens darüber enthalten, wie man sich auf eine so unbegreifliche Art über einen Gegenstand so sehr verwirrte, von dem es scheint, daß er so wenige Schwierigkeiten hätte machen können: wie man in der Tugend und Pflicht selbst nicht etwas verpflichtendes fand: und wie man eben deßwegen zur Selbstliebe seine Zuflucht nahm, und behauptete, daß daraus allein aller Reiz, und alle Verbindlichkeit abgeleitet werden könnten [4]."

"Es ist auch leicht zu bestimmen, in welchem Sinn Verbindlichkeit von Gott gesagt werden könne. Dieß heißt weiter nichts, als ihm die Wahrnehmung des sittlich-Guten zuschreiben, und sagen, daß es gewisse Gesetze und Maaßregeln in der Regierung der Welt gibt, welche die Gottheit billigt, und für besser, als andere hält. — Man muß nur bedenken, daß die Verbindlichkeiten, welche man Gott zuschreibt, ganz allein aus seinem Wesen entspringen, und in seinem Wesen sind: und daß das ewige, und unwandelbare Gesetz, nach welchem man sagt, daß er alle seine Handlungen einrichte, nichts anders, als er selbst, sein eigener unendlicher, ewiger, und allvollkommner Verstand ist."

"Die Erklärung, welche der Dr. Hutcheson von Verbindlichkeit gegeben hat, stimmt auf eine gewisse Art mit dem richtigen Begriff derselben überein. Eine Person, sagt er, ist zu einer Handlung verpflichtet, wenn jeder Zuschauer, oder auch sie selbst nach gehöriger Ueberle-

4) l. c. p. 191.

legung die Handlung billigt, und die Unterlassung derselben mißbilligt. Unterdessen ist diese Definition doch nicht vollkommen richtig. Denn ungeachtet die Verbindlichkeit zu handeln, und die überlegte Billigung und Mißbilligung in einem Betracht einander beständig begleiten, und in sich schließen; so scheinen sie doch eben so verschieden, als ein Actus, und ein Gegenstand unserer Seele, oder als die Wahrnehmung einer Wahrheit, und die wahrgenommene Wahrheit selbst. Es ist nicht vollkommen einerley, wenn man sagt: dieß ist recht, oder es ist unsere Pflicht, dieß zu thun; und wir billigen dieses. Das Eine ist die Beschaffenheit einer Handlung; das Andere, die Anerkennung dieser Beschaffenheit. Freylich hängen beide so genau zusammen, daß es nicht sehr nothwendig ist, sie zu unterscheiden. Im gemeinen Leben wird der Ausdruck **Verbindlichkeit** sehr häufig für das Gefühl, und die Wahrnehmung der Seele gebraucht, daß etwas, als gut und schicklich, gethan werden müsse. Unterdessen würde man doch bisweilen einer Verwirrung der Begriffe vorbeugen, wenn man stets daran dächte, daß das Bewußtseyn einer Person, daß eine Handlung verrichtet werden müsse, oder ihr Urtheil über Verpflichtung nicht Verpflichtung selbst seyn könne; und daß bey aller Verschiedenheit, und Unbestimmtheit, worin dieß Wort genommen worden, dasselbe doch in seiner wahren und ursprünglichen Bedeutung mit dem sittlich-Guten (rectitude) gleichgeltend ist [6]."

"Ich stimme vollkommen dem Grundsatze des Doctors **Butler** bey, daß jedes vernünftige Wesen, welches Recht, und Unrecht unterscheidet, nothwendig sich selbst ein

6) 201–203. p. Price führt hier eine Stelle aus einer Predigt des berühmten Adams an, woraus erhellt, daß sowohl dieser, als der noch berühmtere Butler gleichfalls Anhänger des Cudworthischen Systems waren.

ein Gesetz sey [7]): woraus eben so nothwendig folgt, daß der höchste Grad von Skepticismus, oder Unwissenheit in Rücksicht auf die Wirkungen der Tugend, auf die Macht, und das Ansehen Gottes, auf einen künftigen Zustand, und die zu erwartenden Belohnungen, und Bestrafungen dennoch Schuld und Strafbarkeit im Geringsten nicht vermindert, wenn Jemand das Gesetz übertritt. Was uns schuldig, und strafbar macht, ist nicht unsere Meinung von einer höhern Macht, oder von positiven Gesetzen, sondern das Unrechthandeln, und die Verletzung der innern Ueberzeugung."

"Die verständliche Natur ist sich selbst Gesetz [8]). Sie hat in sich selbst eine Triebfeder, und Leiterinn ihrer Handlungen, welche sie gar nicht unterdrücken, oder verwerfen kann. Das sittlich-Gute, oder die Gesetzmäßigkeit ist Selbst-Zweck, höchster Zweck, ein Zweck, der über alle übrige Zwecke erhaben ist, der sie alle leitet und einschränkt, und dessen Daseyn und Einfluß von nichts willkührlichem abhängt. Gesetzmäßigkeit und Recht gehen und herrschen über Alles. Jede Neigung und Kraft, jeder Instinct und Wille, kurz alle Naturen sind denselben unterworfen. Aus Achtung gegen dieselben zu handeln, heißt mit Licht, Ueberzeugung, und wahrer Kenntniß handeln. Allein nach Instinct handeln, heißt so viel, als im Finstern tappen, und einem blinden Führer folgen. Der Instinct treibt, und übereilt: die Vernunft befiehlt. Den Antrieben der Neigung können wir widerstehen, ohne uns Gewalt anzuthun. Hierin besteht oft unser gröstes Verdienst, und unsere gröste Vollkommenheit. Den Aussprüchen der Vernunft können

7) p. 205. Every being endowed with reason, and conscious of right and wrong is, as such, necessarily *a law* to himself.

8) p. 326. 327. The intellectual nature is its own law.

nen wir in keinem einzigen Falle widersprechen, ohne uns vor uns selbst zu schämen, und ohne unserm Wesen an seiner empfindlichsten Stelle eine tiefe Wunde zu versetzen. Die Erfahrung, welche wir von der Macht der Erstern haben, ist ein Beweis unserer Unvollkommenheit, und Niedrigkeit. Die Andere herrscht und wirkt in den höheren Rangordnungen der Wesen. Die höchste Glorie der Gottheit besteht darin, daß sie von der Möglichkeit eines andern Princips von Handlung unendlich weit entfernt ist." "Auch in jedem andern vernünftigen Wesen, in so fern es für gut, und achtungswürdig gehalten werden kann, ist die Vernunft, oder die Gesetzmäßigkeit die einzige Triebfeder der Handlungen; so wie das einzige Princip, aus welchem alle Handlungen ausfließen, die in uns Achtung gegen die Handelnden erwerben: oder in andern Worten, die Tugend selbst ist der Zweck von Tugendhaften, als Solchen [9])."

"Hier wirft man vielleicht die Frage auf: ob denn nicht Wohlwollen ein Princip der Tugend sey, und ob wir nicht alle Handlungen billigen, die aus Wohlwollen unternommen werden? Ich antworte: Daß es eine doppelte Art des Wohlwollens gibt, ein vernünftiges, und ein instinctartiges. Das vernünftige Wohlwollen ist mit dem sittlich-Guten einerley, und alle Handlungen, die aus vernünftigem Wohlwollen unternommen werden, stimmen mit denen überein, die aus der Rücksicht auf Gesetzmäßigkeit ausfließen. Eben dieses kann man von allen Neigungen, und Verlangen sagen, die in einem vernünftigem Wesen, als solchen entstehen. Es ist unmöglich, daß Bestrebungen, einen Zweck zu erreichen, den wir als vernünftig, nicht anders, als lieben, und wählen können, von der Vernunft nicht sollten gebilligt

9) p. 328.

billigt werden: oder daß das, was allen Wesen als nothwendig begehrlich erscheint, nicht als nothwendig gut sollte verfolgt werden 10).“

“Instinctartiges, oder natürliches Wohlwollen ist kein Princip der Tugend, und Handlungen, die einzig und allein daher fließen, verdienen nicht den Nahmen der tugendhaften. In so fern, und so weit etwas anders, als Vernunft, und wahre Güte uns bestimmt, eben so viel muß von dem sittlichen Werth einer Handlung, oder eines Charakters abgezogen werden. Dieses stimmt mit der gemeinen Denk- und Empfindungsart der Menschen vollkommen zusammen. Wo wir den bloßen Einfall eines natürlichen Temperaments, oder einer natürlichen Neigung wahrnehmen, oder bemerken, daß eine gewisse Art zu handeln einzig und allein daraus abstammt; da können wir eine Person lieben, wie wir die niedrigeren Rangordnungen von Geschöpfen lieben, wenn sie eine natürliche Sanftheit, und Ziehbarkeit verrathen; allein wir können für eine solche Person, als ein moralisches Wesen, keine Achtung empfinden. Ein milder und gutmüthiger Mann mag so dienstfertig, und freygebig seyn, als er will, so wird er doch nie sehr hoch geschätzt, weil wir immer fürchten, daß er das, was er ist, nicht so wohl durch den Einfluß der Vernunft, und der moralischen Güte, als durch einen glücklichen Instinct, oder glückliche Natur-Anlagen sey. Aus demselbigen Grunde scheinen die Zärtlichkeit, und Sorgfalt der Eltern für ihre Kinder, die Bereitwilligkeit einer Mutter, ihr Leben für die Rettung ihres Kindes zu wagen, und überhaupt alle Handlungen, welche durch die Triebe natürlicher Liebe veranlaßt werden, einen desto gerin-

10) p. 332. 33. Or that was is necessarily desireable to all beings, should not be also necessarily right to be pursued.

geringern Werth zu haben, je mehr sie aus natürlichen Instincten entstehen, und je weniger sie mit Ueberlegungen ihrer Schicklichkeit und Vernünftigkeit begleitet sind. So lange diese Ueberlegung fehlt, so lange ist es gleichgültig, ob eine Handlung durch eine gutartige, oder bösartige Neigung veranlaßt wird. — Hiebey muß man aber nicht vergessen, daß diese Ueberlegung im Durchschnitt menschenfreundliche, und edelmüthige Handlungen begleitet, und sie selbst auf eine gewisse Art hervorbringt. Die Wahrnehmung derselben erzeugt unvermeidlich Billigung; und gewisse Ideen von Recht und Unrecht sind allen Menschen beständig gegenwärtig, und haben einen geringern, oder stärkern Einfluß auf alles, was sie thun. Wir haben ein unvermeidliches Bewußtseyn vom sittlich-Guten, wenn wir Elend lindern, Glückseligkeit befördern, und anderen Menschen Liebesdienste erweisen. Dieß ist es, was Güte und Menschlichkeit heiligt, und sie zu Tugenden erhebt [11]."

"Handlungen, die aus einem allgemeinen, ruhigen, und leidenschaftslosen Wohlwollen ausfließen, werden allgemein für tugendhafter, und liebenswürdiger gehalten, als andere, die eben so viel, oder noch mehr Gutes hervorbringen, aber auf das Wohl genau mit uns verbundener Personen abzielen, und wo wir also dringendere gesellige Neigungen zu Triebfedern haben. Die Vernunft ist die einzige Ursache, daß im ersten Fall der Instinct weniger mächtig und bemerkbar, und die Rücksicht auf das, was gut und recht ist, hervorstechender wird. Wenn wir zu Handlungen der allgemeinen Menschenliebe eben so angetrieben würden, als Eltern zur Besorgung des Glücks ihrer Kinder; so würden wir jene nicht für tugendhafter, als diese halten. Alle diese Dinge, oder Erscheinungen lassen sich nicht mit der Mei-

11) l. c. p. 333. 334.

nung vereinigen, daß Tugend darin bestehe, aus wohlwollenden Neigungen zu handeln, die mit dem Verstande in keiner Verbindung stehen, aus demselben nicht können abgeleitet werden, und auch in ihren unmittelbaren Wirkungen keines Einflusses des Verstandes fähig sind. Wie könnte es sonst geschehen, daß die Tugend nicht um desto größer würde, je stärker der wohlwollende Trieb wäre? Warum ist sie in einem solchen Fall am kleinsten, und warum würde sie gänzlich verschwinden, wenn der Gebrauch der Vernunft aufhörte, und nichts, als die Macht, oder Wirkung des Instincts übrig bliebe? Wie könnte man es besonders für die höchste Tugend halten, den stärksten Trieben zu widerstehen, und im Gegensatz derselben der ruhigen Vernunft standhaft zu folgen? . . [12])

"Alle diese Betrachtungen kann man auch auf Selbstliebe anwenden. Ruhige und vernünftige Selbstliebe ist, wie ruhige Menschenliebe, ein durchaus tugendhaftes Princip [13]). Beide sind Bestandtheile des Begriffs von Tugend. Wo diese am grösten ist, da ist auch das wärmste, und thätigste Wohlwollen, und zugleich der höchste Grad der wahren Klugheit, das höchste Bestreben, uns möglichst zu vervollkommnen, und unsere wahre Glückseligkeit zu befördern, troß aller Hindernisse und Versuchungen, die sich uns entgegenstellen mögen [14])."

"Die vorhergehenden Betrachtungen enthalten eben so viele Beweise der Wahrheit der Folgerung, die ich ziehen wollte: daß nämlich die Tugend eines frey handelnden Wesens in gleichem Verhältniß abnimmt, in welchem

12) l. c. 334. 335. p.

13) p. 336. Reasonable and calm selflove, as well as the love of mankind, is intirely an virtuous principle.

14) pag. 336.

chem natürliche Triebe und Neigungen auf dessen Handlungen Einfluß haben, instinctartige Principien wirksam sind, und eine vernünftige Betrachtung dessen, was gut und recht ist, fehlt [15])."

"Unterdessen muß man sich mit Recht wundern, daß man es je für ein knechtisches und eigennütziges Betragen gehalten hat, wenn wir auf unser ganzes endloses Daseyn Rücksicht nehmen, wenn wir in Hinsicht auf die höchste Wohlfahrt, und Vollkommenheit unserer Naturen handeln: wenn wir den Saamen künftiger Seligkeit in uns ausstreuen: wenn wir unsere Seelen von aller Unordnung reinigen, und in Betracht einer seligen Unsterblichkeit über alles Irdische erheben. Wenn irgend etwas einem Charakter Würde gibt, und einen Menschen über den andern erhebt, oder irgend etwas Tugend ist; so ist es dieses: besonders da die erwartete Belohnung und Glückseligkeit selbst in Tugend: in den höchsten Graden moralischer Vervollkommnung, in einer Annäherung zu Gott, in der Fähigkeit zu der ausgebreitetsten Wohlthätigkeit, uud in dem Uebergange zu einen Zustand besteht, dessen Hoffnung die Hoffnung und Liebe aller sittlichen Güte in sich schließt. — Mit einem Worte: wenn überhaupt eine vernünftige und standhafte Beförderung unserer eigenen Glückseligkeit, unter dem Bestreben, uns vor Leidenschaften, und Befriedigungen einer gegenwärtigen schädlichen Lust zu bewahren, tugendhaft ist; wie leicht ist es dann zu bestimmen, was man von der Erlangung einer Glückseligkeit denken müsse, welche gute Menschen in einer andern Welt zu erwarten haben?"

"Ich füge noch hinzu, daß in Hinsicht auf künftige Belohnungen zu handeln, nicht nur selbst Tugend ist, sondern daß auch der feste Glaube daran die Tugend im höch-

15) l. c. p. 339.

höchsten Grade begünstigt, indem er unsere Begriffe von ihrer Würde dadurch erhebt, daß sie die Gottheit als ihre Gönnerinn zeigt, daß sie alle aus unserer Selbstliebe entspringenden Hindernisse wegräumt: daß sie uns die Freyheit verschafft, den guten Neigungen unsers Herzens zu folgen: daß sie uns durch eine Neben-Triebfeder von der grösten Kraft bewegt, sie so viel, als möglich, zu cultiviren, und dadurch die Liebe und Gewohnheit der Tugend in unserm Gemüth immer mehr und mehr stärkt, und gründet [16])."

"Die Betrachtung über das Wesen eines Dinges, oder über das, was in jedem Fall gut und recht ist, und der Einfluß, den diese Betrachtung auf uns hat, macht uns tugendhaft, und der Belohnung würdig, so wie die Absicht es allein ist, welche eine Handlung zu einem Gegenstande moralischer Billigung und Achtung mache. Je größer nun dieser Einfluß, und je reiner und fester diese Absicht, oder dieser Vorsatz ist, für desto größer muß man die Tugend halten, und desto mehr müssen wir eine Handlung bewundern. Eben daher ist es der Grad der Rücksicht, oder des Mangels von Rücksicht, der Anhänglichkeit, oder des Mangels von Anhänglichkeit an dem Wahren, und sittlich-Guten, der durch unsere Handlungen bewährt wird, was unser Urtheil über den Grad des moralisch-Guten, und Bösen in denselben bestimmt. Aeußere Handlungen können bloß als Zeichen innerer Handlungen, oder der Triebfedern und Absichten von Handlungen betrachtet werden [17])."

"Die Ausübung einer guten Handlung, welche zu unterlassen, wir wenig oder gar keine Versuchung haben, enthält nur wenig verdienstliches, oder einen geringen Grad von Tugend; denn gewiß müßte ein Wesen nur wenig Achtung für Tugend besitzen, das eine gute Handlung unter-

16) pag. 340. 341.

17) pag. 349. 350.

unterließe, die ihm wenig oder gar keine Mühe und Unkosten machte, oder keiner von seinen natürlichen Neigungen merklich widerspräche. — Wenn Eigennutz, Ehr- und Ruhmbegier, oder Neugier, Rachsucht, oder irgend eine andere natürliche Neigung mit der Tugend zusammentrifft, um uns zum Handeln zu bestimmen; so ist die Handlung in eben dem Verhältnisse tugendhaft, in welchem die Idee ihrer Gesetzmäßigkeit Einfluß darauf hatte: worauf nie viel gerechnet werden kann, wenn man von einer Handlung weiß, daß sie mit unsern Neigungen zusammenstimmte. — Wenn Schwierigkeiten entstehen, und persönliches Interesse, Laune, Eitelkeit, oder irgend Eine unserer unteren Kräfte mit der Tugend in Streit gerathen; so verhält sich der Grad der Letztern, wie die Summe der Schwierigkeiten, die man überwunden, oder die Zahl, und Heftigkeit der Leidenschaften, über welche man gesiegt hat. ... Am grösten ist daher unsere Tugend; wenn jede Hinsicht auf das, was recht und schicklich ist, jede Entscheidung unsers praktischen Verstandes uns trotz aller Versuchungen bestimmt: wenn wir bereit sind, zu folgen, wohin die Tugend uns führt: wenn wir ein so feines moralisches Gefühl besitzen, daß wir vor jedem Schein von Unrecht zurückschaudern, und einen solchen Abscheu vor aller Schuld, um jede Annäherung derselben zu fürchten [18]).

"Ueberwundene Schwierigkeiten erheben das Tugendhafte eines Charakters dadurch, daß sie eine stärkere Anhänglichkeit an dem sittlich-Guten, und einen stärkern Einfluß des Princips der Tugend beweisen. Dabey aber ist es einleuchtend, daß sie der Tugend im geringsten nicht wesentlich sind. Wo der Grad der Achtung und Anhänglichkeit für Tugend derselbige ist, und bleibt, da ist es gleichgültig, ob Widerstand zu überwinden ist, oder

 nicht

18). pag. 351. 352.

nicht ist. Der Charakter ist deßwegen gleich gut, und achtungswerth. .... Schwierigkeiten, und Beschwerden sind die Mittel, andern, die nicht unmittelbar in unser Herz sehen können, zu zeigen, was in uns, oder wie unsere Sinnesart beschaffen ist. Sie haben also folgende Wirkungen auf uns: sie erwecken unsere Aufmerksamkeit auf das Gesetzmäßige, und sittlich-Gute: sie veranlassen das Princip der Sittlichkeit, sich auf eine Art zu äußern, wie es sich sonst nicht hätte äußern können: und werden auf diese Art Mittel, größere Anstrengungen der Tugend hervorzubringen: die Gewalt und Herrschaft der Vernunft in uns zu stärken: und unsere guten Gewohnheiten zu vermehren. Freylich können Schwierigkeiten, und Beschwerden auch die Mittel werden, die Tugend zu überwältigen, und zu Grunde zu richten [19]."

"Wir können es uns allerdings als möglich denken, daß eine Rangordnung von Wesen so eingerichtet sey, daß von Anbeginn an, und bey ihrem Fortschreiten in der Tugend, ihre Neigungen und Begierden stets mit ihrer Pflicht übereinstimmen, und daß keine mit der Pflicht unverträgliche Gewohnheiten entstehen. — So wie aber die Naturen und Lagen der Menschen jetzt sind, so können wir mit Zuversicht behaupten, daß, wenn unsere Begierden und Pflichten stets zusammenträffen, wir alsdann nach einer langen Tugendübung dennoch so wenig in der Tugend befestigt seyn, und das Sitten-Princip so lange geschlafen haben könnte, daß bey irgend einer Veränderung unserer Lage die geringste Versuchung uns irre führen würde. Wenn wir aber durch eine Reihe tugendhafter Bestrebungen, und Selbst-Verläugnungen, und durch eine lange Gewohnheit, Versuchungen, Gefahren, und Leiden zu überwinden, das Princip der Tugend immer mehr und mehr gestärkt haben; dann verschwinden zuletzt auf eine gewisse Art alle Hindernisse: die

19) pag. 354. 355.

die Versuchungen hören auf, und die Tugend wird leicht, und erfreulich. Und gerade in diesem Zeitpuncte, wo die Schwierigkeiten am kleinsten sind, ist die Tugend am größten. Im Grunde also beweisen die Schwierigkeiten, die ein Tugendhafter in der Ausübung der Tugend findet, nur die Mangelhaftigkeit der letztern. Wäre ein gehöriger Grad von Tugend da, so würde man keine Schwierigkeit mehr finden." — "Was besonders die Gottheit betrifft, so erkennt sie die Natur, die Glorie, und Verbindlichkeit der ewigen Gesetze des sittlich-Guten so vollkommen, und nimmt so beständig Rücksicht auf dieselben, daß nichts sie von denselben abziehen kann [20]). "Wenn es überhaupt ein Sittengesetz gibt, das aus den Verschiedenheiten, und Beziehungen der Dinge entspringt, das sich so weit erstreckt, als die möglichen Wirkungen irgend einer Gewalt: dessen Erkenntniß und Billigung einerley ist, und dessen Vernachlässigung schon den Gedanken der Selbst-Verdammniß mit sich führt: das in eben dem Maaße, in welchem es erkannt wird, die Achtung und Zuneigung aller vernünftigen Wesen erzwingt: das endlich den ersten, eigentlichen, allgemeinen, höchsten, und ewigen Führer, Maaßstab, und Bewegungsgrund aller ihrer Bestimmungen, und Handlungen ausmacht: wenn es, sage ich, ein solches Gesetz gibt, so folgt unwidersprechlich, daß die erste Intelligenz, oder die Gottheit mehr denn irgend eine andere, unter dem Einflusse desselben stehen muß: und zwar um desto mehr, je erhabener ihr Verstand, und je untrüglicher und vollkommner ihre Weisheit oder Allwissenheit ist [21]). Unbedingte, und ewige Gesetzmäßigkeit, oder eine beständige Rücksicht auf das, was in allen Fällen schicklich und recht ist, muß für das einzige Princip der Handlungen

 der

20) Ibid. 360. pag.
21) pag. 427.

der Gottheit, und für die höchste Leiterinn ihrer Macht gehalten werden [22]).

"Wenn wir erfahren wollen, in wie fern die Tugend in uns herrschend sey, so müssen wir untersuchen, welchen Grad des Wohlgefallens wir daran finden. Alles, was der Seele ihre vornehmste Stimmung und Richtung gibt, und den Hauptgegenstand ihrer Bestrebungen ausmacht, ist derselben angenehm. Alle Handlungen, die aus langwierigen Gewohnheiten entspringen, sind frey, ungebunden, und erfreulich. Worauf unsere Herzen am meisten gerichtet sind, das macht den vornehmsten Theil unserer Glückseligkeit aus. Was wir am meisten lieben, und begehren, am meisten achten, und hochschätzen, das muß nothwendig die Quelle unserer lebhaftesten Freuden seyn. Mit Recht also kann Jemand Verdacht gegen seinen eigenen Charakter schöpfen, wenn er findet, daß die Uebungen der Tugend, die Pflichten der Frömmigkeit, oder die verschiedenen Pflichten der Liebe und Wohlthätigkeit, zu welchen er aufgefordert wird, ihm schwer fallen, und daß er, wenn er könnte, ihrer gern überhoben seyn möchte. Tugend ist der Gegenstand des grösten Wohlgefallens eines jeden guten Menschen. Die Uebung derselben ist sein gröstes Vergnügen: und das Bewußtseyn derselben gewährt ihm die größte Freude. Er ist stets bereit zu thun, was die Tugend von ihm fordert, widerstrebt nie dem, was er für seine Pflicht hält, und ist nie zufriedener oder glücklicher, als dann, wann er thut, was er zu thun schuldig ist [23])."

"Einige können hier vielleicht fragen, ob die Freuden, die von der Tugend, besonders den höheren Graden der-

22) p. 436. 437. Absolute and eternal rectitude, or a regard to what is in all cases most fit and righteous, is properly the sole principle of the divine conduct, and the ultimate guide of his power.

23) pag. 387. 388.

derselben unzertrennlich sind, nicht die Wirkung haben, daß die Tugend dadurch weniger uneigennützig, und eben deßwegen ihr Werth vermindert wird? — Ich antworte, daß dieß allerdings erfolgen könne, in so fern es möglich ist, daß das Vergnügen, was die Tugend begleitet, der Bewegungsgrund werde, sie zu üben. Allein es ist kaum in der Macht der Menschen, so überfein in ihrem Betragen zu seyn, und sich selbst auf diese Art zu betrügen. Denn da das allein Tugend ist, weßwegen ein vernünftiges Wesen mit Recht sich selbst billigen, und über sich selbst freuen kann, was ferner, ganz allein aus der Betrachtung von Recht, und Pflicht entspringt, oder wozu der Gedanke daran dasselbe antreibt; so ist es offenbar widersprechend, anzunehmen, daß das Verlangen nach der Freude, die mit der Tugend verknüpft ist, oder aus der Betrachtung derselben entsteht, in irgend einem Falle der einzige Bewegungsgrund werden könne, Tugend zu üben. Denn ein Mensch, der absichtlich so handelte, gliche demjenigen, der absichtlich nach Einem Motiv handelte, um das Vergnügen zu haben, sich zu überreden, daß er aus einem andern Bewegungsgrunde gehandelt habe. Im Grunde also setzt das Vergnügen, welches die Tugend begleitet, diese voraus, anstatt sie herabzuwürdigen; auch steigt und fällt es in gleichem Verhältnisse mit dem Grade der vorausgesetzten Tugend. Je frömmer, wohlwollender, und besser Jemand ist, desto mehr muß er mit sich selbst zufrieden seyn: desto mehr innere Zufriedenheit, und Befriedigung muß er empfinden. Je größer seine Liebe und Anhänglichkeit an der Tugend ist, desto mehr muß er sich über dieselbe freuen, und desto glücklicher muß sie ihn machen. Wie ungereimt wäre es, zu behaupten, daß je mehr Vergnügen Jemand am Wohlthun fände, diese Wohlthätigkeit um desto weniger uneigennützig, und verdienstlich sey? Indem gerade das Gegentheil Statt findet, weil das Vergnügen aus der

Befrie-

Befriedigung des Triebes der Wohlthätigkeit entspringt, und also ein höherer Grad dieses Vergnügens auch einen höhern Grad von Wohlwollen, und Wohlthätigkeit voraussetzt. — Solche Schwierigkeiten würde man mir gemacht haben, wenn man folgende Beobachtung mehr erwogen hätte: daß nämlich das Vergnügen im Verlangen gegründet ist; und daß jederzeit Genuß und Glückseligkeit die Wirkungen, nicht die Ursachen und Zwecke unserer Neigungen sind [24])." "Das Vergnügen folgt stets dem Verlangen, und entsteht aus demselben: das heißt, irgend ein Gegenstand, z. B. Ruhm, Gelehrsamkeit, oder das Glück eines Freundes wird begehrt, nicht weil wir voraussehen, daß, wenn unser Verlangen erfüllt wird, dieß uns Vergnügen gewähren werde; sondern umgekehrt, die Erfüllung unsers Verlangens gewährt uns Vergnügen, weil wir zuerst etwas begehrten, oder eine Begierde hatten, die uns unmittelbar zu ihrem Gegenstande hintrieb, und gleichsam auf diesem Gegenstande ruhte. — Wer sich selbst genau untersucht, der wird leicht finden, daß alle unsere Verlangen oder Begierden (Selbstliebe allein ausgenommen,) ihrer Natur nach uneigennützig sind, und daß, ungeachtet das Subject derselben wir selbst, und die Wirkung derselben, die Befriedigung unserer Selbst ist, ihre directe Tendenz allemahl auf irgend einen besondern, vom persönlichen Vergnügen verschiedenen Gegenstand geht, über welchen sie ihr Ziel nicht hinausstecken [25])."

"In eben dem Grade, in welchem wir unsere Vernunft stärken, und vervollkommnen, schwächen wir die Reitze, oder Versuchungen unserer Triebe, und Instincte. Es

24) 389. 390. p. That pleasure is founded in desire, and not desire in pleasure; or that in all cases, enjoyment and happiness are the effects, not the causes, and ends of our affections.

25) pag. 126. 128.

Es könnte daher möglicher Weise aus irgend einer Unterdrückung des Instincts kein Nachtheil entstehen, wenn die Vernunft verhältnißmäßig gestärkt würde. Allein im Menschen ist es der Erfahrung nach unmöglich, die Vernunft in einem solchen Grade zu erhöhen, daß nicht aus der gänzlichen Unterdrückung aller Triebe und Leidenschaften die nachtheiligsten Folgen entsprängen. Beide wurden uns durch höhere Weisheit und Güte geschenkt, um die Absichten zu befördern, die in unserm gegenwärtigen Zustande erreicht werden sollen: um nicht nur Quellen von Freuden für uns, sondern auch unsere Führer zu werden, bis unsere Vernunft stark genug ist, die Leitung zu übernehmen. Ja unsere Triebe und Leidenschaften wurden dazu bestimmt, die Gebrechen der Vernunft zu verbessern, ihren Aussprüchen Nachdruck zu geben, und uns in der Ausführung derselben Hülfe zu leisten: um zu allen unsern Unternehmungen Kraft zu verleihen, und gleichsam Segel und Wind für das Schiff unsers Lebens zu werden. Wir müssen uns daher bestreben, nicht so wohl unsere Leidenschaften auszurotten, welches, wenn es auch möglich seyn sollte, verderblich und man kann sagen, verrucht wäre, sondern unsere Vernunft wacker und unerschütterlich am Steuerruder zu erhalten, und dadurch die Leidenschaften ziehbarer, und gehorsamer zu machen. Wenn die Leidenschaften in irgend einer Rücksicht nachtheilig, und verkehrt, zu schwach, oder zu heftig sind, so entstehen daher freylich allerley Beschwerden und Gefahren für uns; allein es ist Pflicht der Vernunft, die Leidenschaften beständig zu leiten, und zu bändigen: sie zu heben, wenn sie zu matt: zu mäßigen, wenn sie zu gewaltsam sind, und überhaupt uns gegen jede drohende Gefahr zu bewahren [26]."

"Ein moralisches System von Weltregierung kann nur allmählich und langsam durch fortschreitende Stufen

26) p. 397. 398.

fen und Perioden in Ausführung gebracht werden. Vor einer vollkommnen Vergeltung muß ein Zustand von Prüfung hergehen. Belohnungen und Strafen setzen voraus, daß vernünftigen Wesen hinlängliche Zeit, und Gelegenheit gegeben worden, vm gehörige Gegenstände derselben zu werden: um zeigen zu können, was sie sind, und ihre Charaktere zu entwickeln: während welcher Zeit es nothwendig ist, daß Dinge auf gewisse Art ohne Unterschied ausgetheilt werden, und guten und bösen Menschen dasselbige begegnet. Wenn jede Handlung gleich nachdem sie verübt worden, ihre volle Belohnung und Strafe erhielte: wenn die gegenwärtige Erde ein Schauplatz der Rache für Bosheit, und eine Wohnung der Seligkeit für Tugendhafte wäre; so würden die Charaktere der Menschen nicht können gebildet: die Tugend würde eigennützig gemacht: manche Zweige derselben würden gar nicht geübt: Trübsaal, ihre beste Freundinn würde ausgeschlossen, und alle die Prüfungen entfernt werden, die nöthig sind, um die Tugend zu gehöriger Vollkommenheit, und Reife zu erziehen: kurz der ganze Plan einer moralischen Regierung würde zerstört, ihre Absichten vernichtet, und alles in Verwirrung gebracht werden 27)."

Alle meine aufmerksame Leser werden in eben dem Maaße, wie ich ihnen die Auszüge aus Price's Schriften vorgelegt habe, die gar nicht schwierige Vergleichung zwischen der Cudworthischen, und Kantischen Ethik angestellt, und mit mir gefunden haben, daß beide in folgenden Sätzen zusammen stimmen:

Alle sittliche Begriffe, besonders die von Recht, und Unrecht, oder vom sittlich-Guten, und sittlich-Bösen, von Pflicht, und Verbindlichkeit, von Gesetz und Tugend, u. s. w. sind von der Erfahrung unabhängig, und

27) p. 460. 61.

und gehören der reinen Vernunft, oder dem reinen Verstande zu.

Es gibt ein ewiges, unwandelbares, und allgemeingültiges Sittengesetz, welchem alle vernünftige Wesen unterworfen sind: das Gesetz nämlich, recht, d. i. so zu handeln, daß so wohl die handelnde, als alle übrige vernünftige Naturen mit der Handlung zufrieden seyn, oder sie billigen können.

Dieses über alle Gewalten, alle Willkühr, und alle übrige Gesetze erhabene Gesetz ist in der Vernunft selbst, oder in der ewigen und unwandelbaren Natur der Dinge gegründet. Jede Intelligenz, die sich ihrer selbst bewußt ist, erkennt auch dieses von der Vernunft unzertrennliche Gesetz an, und nimmt zugleich wahr, daß es, wie andere ewige Wahrheiten, von allen übrigen Intelligenzen erkannt werden müsse. In so fern vernünftige Wesen das von der Vernunft unzertrennliche Sittengesetz anerkennen, kann man sagen, daß jede vernünftige Natur sich selbst Gesetz sey, oder die höchste Regel des Wohlverhaltens in sich selbst finde.

Handlungen haben bloß in so fern einen sittlichen Werth, als sie mit dem Sittengesetze übereinstimmen, und besonders in so fern sie in Rücksicht auf dieses Gesetz, oder auf die Gesetzmäßigkeit der Handlungen selbst unternommen worden. Wenn außer der Betrachtung der Gesetzmäßigkeit noch andere Triebfedern zu einer Handlung mitwirkten; so verliert diese in eben dem Grade an Werth, in welchem die fremden Triebfedern wirksam waren. Es ist für den Werth der Handlungen gleichgültig, ob die fremden Triebfedern, welche sie veranlaßten, in geselligen oder ungeselligen, in schädlichen, oder wohlthätigen Neigungen lagen, oder daraus entsprangen.

Wenn unsere natürlichen Triebe mit der Betrachtung der Gesetzmäßigkeit von Handlungen zusammen treffen,

fen, und zusammen wirken; so ist es sehr schwer, den sittlichen Werth von Handlungen zu bestimmen. Viel leichter wird dieses, wenn Handlungen mit unseren natürlichen Trieben streiten; und große Schwierigkeiten, oder schwere Versuchungen zu überwinden sind. In solchen Fällen ist oder wird die Tugend um desto größer, je schwerer der Kampf, oder je größere Schwierigkeiten, und Versuchungen zu überwinden waren. Unterdessen ist der Sieg über Schwierigkeiten der Tugend nicht wesentlich. Je tugenthafter wir Menschen werden, desto leichter wird die Uebung der Tugend. In dem vollkommensten Wesen hören aller Kampf, alle Schwierigkeiten, und Versuchungen auf.

Die Freude, welche mit der Uebung der Tugend verbunden ist, kann nach der Cudworthischen Ethik niemahls, und nach der Kantischen Ethik soll sie niemahls der Bewegungsgrund tugendhafter Handlungen werden. In beiden aber wird zugegeben, daß es Pflicht sey, unsere eigene Vollkommenheit, und fremde Glükseligkeit aus allen Kräften zu befördern. Die Kantische Moral unterscheidet eigennützige und uneigennützige Freuden und Triebe weniger, als die Cudworthische. Sie setzt die Glückseligkeit, als Zweck von Handlungen mehr herab, drückt sich über das Verhältniß von Glückseligkeit und Tugend, so wie über die Ausrottung aller Triebe, und Neigungen viel härter aus, als die Cudworthische Ethik. Allein sie kommt über kurz oder lang von allen diesen Uebertreibungen auf eben die Sätze zurück, welche die Cudworthische Schule mit den grösten Weltweisen der ältern, und neuern Zeit gemein hatte.

Am allermeisten unterscheidet sich die Kantische Ethik von ihrer Vorgängerinn darin, daß sie zwischen dem, was die Vernunft als nothwendig wahr erkennt, und zwischen dem, was ist, eine nie auszufüllende, und zu über-

überschreitende Kluft befestigt: daß sie nicht nur eine theoretische und praktische Vernunft in der gewöhnlichen Bedeutung dieser Wörter annimmt, sondern im Nahmen der Einen einen blinden Glauben an Sätze verlangt, welche sie im Nahmen der Andern verworfen, oder bezweyfelt, oder für bloße Hypothesen, Standpuncte und Ideen, oder für Unbegreiflichkeiten, und weiter nichts, als Worte erklärt hat: daß sie die Erfahrung zuerst durch die Vernunft, und die Vernunft durch sich selbst würgen läßt: daß sie von dem entscheidendsten behauptenden Dogmatismus in den äußersten verwerfenden Dogmatismus überspringt, und zuletzt Systeme und Resultate von Systemen mit einander vereinigen will, die nach aller unparteyischen Menschen Urtheil einander viel mehr widersprechen, als alle die Begriffe und Sätze, zwischen welchen sie die offenbarsten Widersprüche entdeckt zu haben vermeint.

Die hitzigen Anhänger von Cudworth, und deren Gegner schalten sich gegenseitig hartnäckige Feinde der Wahrheit, und Verächter oder Läugner der göttlichen Majestät. Dieser Schmähungen ungeachtet konnten beide Parteyen leicht ausgesöhnt werden, wenn ein solcher Mittler, wie Mosheim, unter sie trat, und sie auf die wahre Beschaffenheit ihres Streits aufmerksam machte [28]). Ihr weicht konnte der Friedensstifter sagen, hauptsächlich in der Beantwortung von zwey Fragen von einander ab. Die Erste ist: wie erkennen wir die vornehmsten Begriffe und Sätze der Sittenlehre? Die Einen sagen: durch die reine, von aller Erfahrung unabhängige Vernunft: die Anderen, durch die von der Erfahrung geleitete und belehrte Vernunft. Die zweyte Frage

28) Man sehe Praef. Moshemii zu der Cudworthischen Abhandlung de aeternis iusti et honesti notionibus.

Frage ist folgende: sind die Gesetze der Tugend in der ewigen Natur der Dinge, oder in dem Willen des Schöpfers der Natur, und in der Einrichtung der vernünftigen Wesen gegründet, die diesen Gesetzen gehorchen sollen? Cudworth hält das Erstere, seine Gegner das Andere für wahr. Wer kann, oder soll diese streitigen Fragen entscheiden? Denkt euch aber einmahl einen Staat, in welchem die trefflichsten Gesetze gelten, der von dem weisesten, und menschenfreundlichsten Könige regiert wird, und dessen Einwohner sich aus allen Kräften bemühen, den Willen ihres Königs zu erfüllen. In diesem Staat entsteht auf einmahl ein heftiger Streit über den Ursprung und die Gründe der Gesetze, nach welchen der Staat verwaltet wird. Die streitenden Parteyen sind beide überzeugt, daß die Gesetze nicht besser seyn könnten. Sie zweyfeln keinesweges an der Liebe, und der Menschenfreundlichkeit des Königs. Sie verabscheuen beide im gleichen Grade diejenigen, die sich unterfangen würden, die Befehle des guten Königs zu übertreten. Allein sie streiten heftig darüber: ob der König, als er diese Gesetze gab, das ewige und unwandelbare Sittengesetz, oder bloß die Verfassung seines Staats und den Charakter und die Wohlfahrt seiner Unterthanen vor Augen gehabt habe. Wird nicht ein weiser Mann zu diesen Streitenden sagen: seyd zufrieden, daß man weder gegen die Gerechtigkeit der Gesetze, noch gegen die Pflicht, diesen Gesetzen zu gehorchen, Zweyfel erhebt. Was die übrigen streitigen Puncte betrifft, so fahrt fort, sie so genau, als möglich zu untersuchen, und eure Meinungen mit bescheidener Freymüthigkeit vorzutragen, aber eben dieses auch andern zu erlauben, bis euer gemeinschaftlicher Beherrscher die obwaltenden Streitigkeiten entscheiden wird. Durch dieselbigen, oder ähnliche Betrachtungen könnte man auch zwischen den Freunden und Gegnern der Kantischen Ethik Frieden

stiften,

stiften, wenn beide Theile bloß über die Quelle der sittlichen Wahrheiten, und den Grund der sittlichen Gesetze uneinig wären. Allein der Urheber der kritischen Philosophie hat sich über die Gründe des Glaubens an Gott und Unsterblichkeit, besonders über die Unmöglichkeit, die Freyheit des Willens, das Interesse am Sittengesetze, und das höchste Sittengebot selbst zu erkennen, auf eine solche Art geäußert, daß dadurch nicht bloß das Fundament, sondern das Daseyn der wichtigsten Wahrheiten erschüttert, oder zweyfelhaft gemacht wird. Billigere Gegner der kritischen Philosophie sind geneigt, anzunehmen, daß die meisten Freunde derselben die eben erwähnten Aeußerungen ihres Meisters entweder nicht beachtet, oder sich dieselben wenigstens nicht eigen gemacht haben: in welchen Fällen es nicht schwerer ist, sich ihnen, als den Schülern von Cudworth zu nähern.

Alle Weltweise, welche einer reinen Vernunft, als der einzigen Richterinn der Wahrheit folgten, waren von jeher zuversichtlicher, und entscheidender, als diejenigen, welche die Erfahrung zu ihrer Führerinn erwählt hatten. Auch Richard Price also war fest überzeugt, daß er seine Meinungen so unumstößlich bewiesen habe, als es die Lehrsätze der reinen Mathematik seyen. Allein dieser festen Ueberzeugung ungeachtet zweyfelte er doch, daß die von ihm vorgetragenen Wahrheiten einen so allgemeinen Eingang finden würden, als sie verdienten. "Es gibt, sagt er in der Einleitung, nur wenige Menschen, die es weniger hoffen, als ich, Andere, die schon Partey genommen haben, auch nur von einem einzigen Irthum zurück zu führen. Je genauer man den Menschen kennen lernt, desto mehr findet man, daß die Meisten in der Annahme und Verweisung von Meinungen bald durch ihre Temperamente, oder Interesse, bald durch Laune und Leidenschaft, oder tausend andere unbekannte Ursachen, und Eigenthümlichkeiten ihres Gei-

stes und Herzens bestimmt werden, die nothwendig die gröste Verschiedenheit von Denkarten hervorbringen müssen, und den Irthum unvermeidlich machen. Im Grunde gibt es vielleicht gar keine Menschen, die das ruhige und leidenschaftlose Gemüth, die Freyheit von allen falschen Richtungen des Geistes, die Gewohnheit der Aufmerksamkeit und Ausdaurung im Denken besitzen, welche die nothwendigen Schutzwehren gegen Irthum, und die unentbehrlichen Erfordernisse zur Auffindung der Wahrheit sind. Wie gut würden uns daher Bescheidenheit, und Mißtrauen gegen uns selbst stehen! wie offen sollten wir der richtigen Ueberzeugung, wie verträglich gegen Andersdenkende seyn! In der That, die Betrachtung der mannichfaltigen Wege, auf welchen der Irthum sich in unsere Gemüther einschleichen kann: die mancherley verborgenen Vorurtheile, wodurch wir gelenkt und verkehrt werden, und welche wir kaum ganz vermeiden, oder nur entdecken können: die zahllosen Umstände in den Dispositionen unsers Geistes, und Herzens, so wie in dem täuschenden Schein der Dinge, die uns irre führen können: die unvermeidliche Kurzsichtigkeit, und Schwächen selbst der besten und scharfsinnigsten Menschen, welche sie oft zu den seltsamsten Fehltritten verleiten: diese und ähnliche Betrachtungen reichen hin, um einen verständigen Mann dahin zu bringen, daß er beynahe gegen alle seine Meinungen ein Mißtrauen faßt. — Herr **Kant** ist wenigstens eben so entscheidend, aber viel weniger mißtrauisch, als Price war. Denn nie hätte er es sonst wagen können, zu sagen, daß vor der kritischen Philosophie bald alle übrige papierne Systeme zusammen stürzen würden. Als er dieß schrieb, ahndete ihn gewiß nicht, daß Einer seiner grösten Bewunderer die Fundamente seines ganzen Systems, besonders seiner Ethik untergraben werde.

Dritter

Dritter Abschnitt.

Prüfung der Kantischen Gründe für die Realität einer reinen moralischen Erkenntniß, und einer reinen practischen Vernunft.

Herr Kant suchte in seiner Kritik der reinen Vernunft zu beweisen, daß es Begriffe, und Sätze, oder eine Erkenntniß gebe, die nicht nur unabhängig von aller Erfahrung gewiß sey, sondern auch gar nichts empirisches enthalte. Alle berühmte Gegner der kritischen Philosophie bemühten sich darzuthun, daß eine reine Erkenntniß im Kantischen Sinne gar nicht existire: daß Herr Kant die Ausdrücke reine Erkenntniß, reiner Verstand, und reine Vernunft willkührlich erklärt: daß er Verstand und Vernunft ohne Grund, und dabey nicht hinreichend unterschieden habe: daß er sich endlich in den Erklärungen aller dieser Wörter gar nicht gleich bleibe [29]).

Man kann billiger Weise von einem speculativen Philosophen nicht erwarten, daß auch die gründlichsten Widerlegungen seines Systems ihn von den einmahl gefaßten, und geäußerten Meinungen zurück bringen sollen. Es ist also auch Herrn Kant nicht zu verargen, daß er auf der Bahn fortfuhr, welche er schon in der Kritik der reinen Vernunft [30]) geöffnet hatte: daß er in seinen mora-

29) Tiedemann's Theätet S. 209. 409–13. 472. 493. Nicolai's gelehrte Bildung S. 130. 131. Garve's Einleit. S. 196. 224. 25. 350–53. 382. Herders Antikritik II. 7. 80. 237. S.

30) S. 834. 35. 2te Ausg.

moralischen Schriften reine sittliche Begriffe, Sätze und Gesetze annahm: ja so gar für diese reinen sittlichen Begriffe, und Sätze, und für die Bedürfnisse des sittlichen Menschen eine besondere Vernunft unter dem Nahmen der reinen practischen Vernunft ernannte, welche practische Vernunft von der theoretischen eben so sehr verschieden seyn soll, als es in der kritischen Philosophie der reine theoretische Verstand, und die reine theoretische Vernunft, oder in der wirklichen Welt der denkende, und der handelnde Mensch sind.

Herr Kant behauptete in seiner theoretischen Philosophie im geringsten nicht, daß alle abgezogene, oder allgemeine Begriffe, und noch viel weniger, daß alle allgemeine Sätze, Kenntnisse a priori seyen. Vielmehr erklärte er nur eine auserwählte Zahl von Begriffen und Sätzen für solche, die durchaus nichts empirisches enthielten, und führte zugleich die Gründe oder Merkmahle an, um welcher willen er diese Begriffe, und diese Sätze eines solchen Vorzugs oder einer solchen Ehre würdig erkenne Man konnte daher mit Recht fordern, daß Herr Kant, wenn er ein System von Moral-Philosophie auf sittliche Begriffe und Sätze a priori gründen wolle, auf das genaueste bestimme:

Erstlich: wie er sich die sittlichen Begriffe und Sätze a priori denke:

Zweytens: von welchen sittlichen Begriffen und Sätzen er glaube, daß sie gar nichts empirisches enthalten:

Drittens: aus welchen Gründen er solche Begriffe und Sätze für Begriffe und Sätze a priori erkläre.

Herr Kant hat keine von diesen gerechten Forderungen erfüllt.

In der Kritik der reinen Vernunft lehrt er: [31]) "Nothwendigkeit, und strenge Allgemeinheit sind sichere Kennzeichen einer Erkenntniß a priori. In der Kritik der

31) Seite 4.

der practischen Vernunft hingegen heißt es: [32]) "Wir sagen nur, daß wir etwas durch Vernunft erkennen, wenn wir uns bewußt sind, daß wir es auch hätten wissen können, wenn es uns auch nicht so in der Erfahrung vorgekommen wäre; mithin ist Vernunfterkenntniß, und Erkenntniß a priori einerley." Und an einer andern Stelle: [33]) "Unter einem Begriffe der practischen Vernunft verstehe ich die Vorstellung eines Objects als einer möglichen Wirkung durch Freyheit." Die beiden letztern Stellen enthalten unläugbar ganz andere Merkmahle, als die Erstere. Man kann die erste gelten lassen, und die letzteren verwerfen, oder bezweyfeln. Die Erste ist bestimmt: die anderen sind höchst unbestimmt. Wie viele schwärmerische, und nicht-schwärmerische Grübler glaubten sich bewußt zu seyn, daß sie ihre Träumereyen auch ohne Erfahrung wußten, oder hätten wissen können? Wie vieles wissen Astronomen, Physiker, und Chemiker vorher, ehe es ihnen in der Erfahrung vorkommt? Wollte man sagen, daß die Data, nach welchen die Kenner und Forscher der Natur künftige Phänomene vorher wissen, durch die Erfahrung gegeben seyen; so zeigt man durch diese Rechtfertigung an, daß das Kriterium der Erkenntniß a priori, welches die Kritik der practischen Vernunft liefert, nicht so bestimmt ist, als es hätte seyn sollen.

In der Kritik der reinen Vernunft setzte Herr **Kant** reine Begriffe und Sätze in den reinen Verstand, und in die reine Vernunft: erläuterte aber nirgend, wie er dieselben in den Verstand, und in die Vernunft setze, ohne sie deßwegen für angeboren gelten zu lassen. In der Kritik der practischen Vernunft erklärt er sich ganz bestimmt gegen die Angeborenheit der Kategorien des reinen Verstandes im Platonischen Sinn [34]). Die Be-

32) Vorrede Seite 23. 33) Seite 100.
34) Seite 254.

griffe, welche Herr Kant in den reinen Verstand, und die reine Vernunft setzt, sind vollkommen einerley mit denen, welche Leibnitz angeboren, oder anerschaffen, und Cudworth der menschlichen Vernunft mit-wesentlich, oder aus derselben hervorgehend nannte. Allein Kants reine Ideen und Sätze sind von Plato's angeborenen Ideen gänzlich verschieden, weil Plato unter seinen angebornen Ideen solche Kenntnisse verstand, welche die menschliche Seele in früheren und besseren Zuständen erworben habe. Garve hatte daher völlig Unrecht, wenn er behauptete, daß das Kantische System nicht eher einen festen Grund haben werde, als wenn es mit dem Platonischen zusammenfalle, und die sittlichen Ideen desselben für Kenntnisse erklärt würden, die älter, als die gegenwärtige Periode des menschlichen Lebens seyen [35].

Das zweyte, was Herr Kant hätte bestimmen sollen, und nicht bestimmt hat, ist die Frage: welche, und wie viele sittliche Begriffe und Sätze ihm reine Begriffe und Sätze zu seyn scheinen?

In der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten sagt Herr K.: [36]) "Aus dem Angeführten erhellt, daß alle sittliche Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben, und dieses zwar in der gemeinsten Menschenvernunft eben sowohl, als der im höchsten Maaße speculativen: daß sie von keinem empirischen, und darum bloß zufälligen Erkenntnisse abstrahirt werden können: daß in dieser Reinigkeit ihres Ursprungs eben ihre Würde liege, um uns zu obersten practischen Principien zu dienen."

Wie lassen sich mit dem angeführten Ausspruch folgende Stellen vereinigen?

"Das

35) Seite 479. Uebers. der Aristot. Ethik.
36) Seite 34.

"Das vornehmste Augenmerk bey der Eintheilung einer solchen Wissenschaft (der Transcendental-Philosophie) ist: daß gar keine Begriffe hinein kommen müssen, die irgend etwas empirisches enthalten; oder daß die Erkenntniß a priori völlig rein sey. Daher, ob zwar die obersten Grundsätze der Moralität, und die Grundbegriffe derselben, Erkenntnisse a priori sind, so gehören sie doch nicht in die Transcendental-Philosophie, weil sie die Begriffe der Lust, und Unlust, der Begierden und Neigungen u. s. w. die insgesammt empirischen Ursprungs sind, zwar selbst nicht zum Grunde ihrer Vorschriften legen, aber doch im Begriffe der Pflicht, als Hinderniß, das überwunden, oder als Anreitz, der nicht zum Bewegungsgrunde gemacht werden soll, nothwendig in die Abfassung des Systems der reinen Sittlichkeit mit hineinziehen müssen. Daher ist die Transcendental-Philosophie eine Weltweisheit der reinen bloß speculativen Vernunft. Denn alles Practische, so fern es Triebfedern enthält, bezieht sich auf Gefühle, welche zu empirischen Erkenntniß-Quellen gehören [37])." Und: [38]) "Alle practische Begriffe gehen auf Gegenstände des Wohlgefallens, oder Mißfallens, d. i. der Lust, und Unlust, mithin, wenigstens indirect, auf Gegenstände unsers Gefühls. Da dieses aber keine Vorstellungskraft der Dinge ist, sondern außer der gesammten Erkenntnißkraft liegt, so gehören die Elemente unserer Urtheile, so fern sie sich auf Lust, oder Unlust beziehen, mithin der practischen, nicht in den Inbegriff der Transcendental-Philosophie, welche lediglich mit reinen Erkenntnissen a priori zu thun hat."

Wenn man auch annimmt, daß die zuerst angeführten, und von Herrn K. zuletzt geschriebenen Worte die

K 5 wahre

37) S. 29. Critik der reinen Vernunft.
38) Seite 829.

wahre Meinung ihres Verfassers enthalten; so kann man denselben doch immer noch mit Recht Unbestimmtheit vorwerfen. Verstand nämlich Herr Kant unter allen sittlichen Begriffen, die völlig a priori in der Vernunft gegründet seyn sollen, alle Begriffe, die er selbst, und nur er, oder auch solche, die andere berühmte Moralisten für sittliche Begriffe gehalten haben? Und wenn das Erstere, wie war es möglich, alle in seinen practisch-philosophischen Schriften vorkommende Begriffe für Begriffe a priori zu erklären, da er selbst sehr viele sittliche Begriffe als solche auszeichnet, die empirischen Ursprungs seyen? Die Worte: sittliche Begriffe, schließen doch das *a priori* erkannt werden, nicht nothwendig in sich. Wenigstens hat Herr Kant dieses nirgend behauptet, und konnte es auch nicht behaupten.

Gesetzt aber auch, daß Herr K. auf das genauste bestimmt hätte, wie er sich reine sittliche Begriffe, und Sätze denke, und welche er dafür halte; so würde daraus gar nicht folgen, daß Begriffe und Sätze, die Herr K. sich als rein sittlich dachte, und dafür ausgab, auch wirklich dergleichen seyen. Es lag Herrn K. ob, zu beweisen, daß gewisse sittliche Begriffe und Sätze strenge Allgemeinheit, und Nothwendigkeit mit sich führten, oder von allen nicht zerrütteten vernünftigen Menschen, als unabhängig von aller Erfahrung gewiß erkannt würden. Herr K. hat dieses von keinem einzigen sittlichen Begriffe, oder Sätze dargethan. Vielmehr hat er statt der mangelnden Beweise eine große Mannichfaltigkeit von Formeln, oder Wendungen gebraucht, wodurch man theils seine eigene Ueberzeugung auszudrücken pflegt, theils anderen Menschen ihren Beyfall abzulocken, oder abzunöthigen, und abzudrohen sucht.

Zu den sanfteren, mehr schmeichelnden, als pochenden Formeln gehören folgende: nun sage ich — hieraus erhellt

erhellt — man kann nicht in Abrede seyn — Was kann . . . anders seyn, . . als . . . ?

"Gesetzt aber, es gäbe etwas, dessen Daseyn an sich selbst einen absoluten Werth hat, was, als Zweck an sich selbst, ein Grund bestimmter Gesetze seyn könnte; so würde in ihm, und nur in ihm allein, der Grund eines möglichen categorischen Imperativs, d. i. practischen Gesetzes liegen. Nun sage ich: der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen existirt als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen, oder jenen Willen [39])."

"Freyheit muß als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werden, — Ich sage nun: ein jedes Wesen, das nicht anders, als unter der Idee der Freyheit handeln kann, ist eben darum in practischer Rücksicht wirklich frey [40])."

"Die Natur-Nothwendigkeit war eine Heteronomie der wirkenden Ursachen; denn jede Wirkung war nur nach dem Gesetze möglich, daß etwas anders die wirkende Ursache zur Causalität bestimmte. Was kann denn wohl die Freyheit des Willens sonst seyn, als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu seyn? [41])"

"Die reine, und mit keinem fremden Zusatze von empirischen Anreitzen vermischte Vorstellung der Pflicht . . hat auf das menschliche Herz durch den Weg der Vernunft allein einen so viel mächtigeren Einfluß, als alle andere Triebfedern, die man aus dem empirischen Felde aufbieten mag, daß sie im Bewußtseyn ihrer Würde die letzteren verachtet . . . . Aus dem Angeführten erhellt, daß alle sittliche Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben [42])."

"Setzet

39) Grundleg. der Metaphys. der Sitten S. 64.
40) Ibid. S. 100. 41) Ibid. S. 98.
42) Ibid. S. 33. 34.

"Setzet man hinzu, daß, wenn man dem Begriffe von Sittlichkeit nicht gar alle Wahrheit und Beziehung auf irgend ein mögliches Object bestreiten will, man nicht in Abrede ziehen könne, daß sein Gesetz von so ausgebreiteter Bedeutung sey, daß es nicht bloß für Menschen, sondern alle vernünftige Wesen überhaupt schlechterdings nothwendig gelten müsse [43])."

Herr K. fühlte, oder bemerkte sehr richtig, daß zweyfelnde, oder einschmeichelnde Wendungen auf den großen Haufen der Leser weniger Eindruck machen, als kräftige, mit Zuversicht ausgesprochene Formeln. Er brauchte daher die Redensarten: man muß, oder wir müssen, so stellt sich nothwendig ein Jeder vor, man kann sich unmöglich denken, u. s. w. viel öfter, als die zuerst angeführten weniger zudringlichen. Ich hebe zur Probe nur folgende Beyspiele aus.

"Daß es eine reine Moral-Philosophie geben müsse, leuchtet von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht, und der sittlichen Gesetze ein. Jedermann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d. i., als Grund einer Verbindlichkeit gelten soll, absolute Nothwendigkeit bey sich führen müsse [44])."

"Da Sittlichkeit für uns bloß als für vernünftige Wesen zum Gesetze dient, so muß sie auch für alle vernünftige Wesen gelten, und da sie lediglich aus der Eigenschaft der Freyheit abgeleitet werden muß, so muß auch Freyheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werden, und es ist nicht genug, . . — sondern man muß sie als zur Thätigkeit vernünftiger, und mit einem Willen begabter Wesen überhaupt beweisen [45])."

"Wer

43) S. 28. ibid.
44) Vorrede zur Grundleg. der Met. der Sitten S. 6.
45) Ibid. S. 100.

"Wer also Sittlichkeit für Etwas, und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit hält, muß das angeführte Princip derselben zugleich einräumen [46]."

"Wenn es denn also ein oberstes practisches Princip, und in Ansehung des menschlichen Willens, einen categorischen Imperativ geben soll, so muß es ein solches seyn, das aus der Vorstellung dessen, was nothwendig für Jedermann Zweck ist, weil es Zweck an sich selbst ist, ein objectives Princip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen practischen Gesetz dienen kann. Der Grund dieses Princips ist: die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst. So stellt sich nothwendig der Mensch sein eigenes Daseyn vor [47]."

"Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtseyn in Ansehung ihrer Urtheile anderswoher eine Lenkung empfinge, denn alsdann würde das Subject nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die Bestimmung der Urtheilskraft zuschreiben [48]."

Wenn man nicht diesen, und ähnlichen Formeln eine beweisende Zauberkraft zuschreiben will; so kann man ohne Bedenken behaupten, daß Herr K. die Reinheit, oder die Allgemeinheit, und Nothwendigkeit keines einzigen sittlichen Begriffs, oder Satzes bewiesen hat.

Begriffe sind alsdann reine Begriffe, Begriffe a priori, wenn sie nicht nach wirklichen Dingen, als Mustern, sondern wenn sie unabhängig von aller Erfahrung, und ohne alle Rücksicht auf das Daseyn, und die Beschaffenheiten wirklicher Dinge von der Vernunft gebildet worden sind, und wenn die Merkmahle, welche solche Begriffe enthalten, und die Definitionen, die davon

46) Seite 95. 47) l. c. S. 66.
48) l. c. S. 101.

davon gegeben werden, von allen Menschen, die dergleichen Merkmahle und Definitionen zu fassen im Stande sind, ohne Widerrede als richtig anerkannt werden.

Sätze sind reine Sätze, Sätze a priori, wenn sie nicht durch Induction oder Analogie gebildet worden, sondern wenn der Zusammenhang der von einander bejaheten, oder der Widerspruch der von einander verneinten Ideen ohne Rücksicht auf Erfahrung unmittelbar einleuchtet, und von allen vernünftigen Menschen anerkannt, das Gegentheil solcher Sätze aber als ganz undenkbar verworfen wird.

Herr K. sagt von seinen Begriffen von Vernunft, und practischer Vernunft, von Wille und Freyheit, von Pflicht, und Verpflichtung, von Tugend, Achtung und Interesse, u. s. w. daß sie reine Begriffe a priori seyen. Er versichert, daß man sich dieselben nothwendig so denken müsse, daß sie unmöglich anders gedacht werden können. Allein ist es hinreichend, um Begriffe zu Begriffen a priori zu machen, daß sie von einem oder einigen Weltweisen für solche gehalten, und ausgegeben werden? Würde Herr K. solche Ansprüche in andern Philosophen gelten lassen? Ich habe zum Theil schon gezeigt, und werde es in der Folge noch mehr darthun, daß Herr K. in den meisten Begriffen und Sätzen, welche er für nothwendig und allgemein ausgab, nicht einmahl sich selbst gleich bleibt: daß er dieselbigen Begriffe bald so, bald anders dachte: daß ihm in gewissen Augenblicken diese, in andern andere, oft ganz widersprechende Begriffe und Sätze allgemein und nothwendig schienen. Die angeblich allgemeinen, und nothwendigen sittlichen Ideen **Kants** werden von seinen verschiedenen Schülern auf sehr verschiedene Arten modificirt, oder verstanden, und von seinen Gegnern als durchaus falsch verworfen. Würde und könnte dieses geschehen, wenn

Kants

Kants sittliche Ideen den Begriffen von Dreyecken, Zirkeln, Quadraten, die sich in der reinen Mathematik finden, ähnlich wären? — Also: Begriffe sind nicht reine Begriffe, wenn sie von einem, oder einigen Weltweisen zu gewissen Zeiten dafür gehalten, sondern wenn sie von allen vernünftigen Menschen zu allen Zeiten als solche anerkannt werden.

Mit den angeblich reinen Sätzen der Kantischen Ethik verhält es sich eben so, als mit den vermeyntlich reinen sittlichen Begriffen. Die Sätze, welche Herr K. für sittliche Sätze a priori ausgibt, erscheinen ihm selbst nur zu gewissen Zeiten als allgemeine und nothwendige Kenntnisse. Mehrere seiner berühmtesten Schüler tragen dieselbigen Sätze entweder gar nicht, oder ganz anders vor, als sie von ihrem Urheber vorgetragen worden. Herrn Kants Widersacher endlich verwerfen die angeblich allgemeinen, nothwendigen, und von aller Erfahrung unabhängigen Sätze und Grundsätze der Kantischen Sittenlehre gänzlich, oder erklären sie wenigstens für dunkle, und unbestimmte Sätze, zu welchen mancherley Bedingungen hinzu kommen müßten, wenn man sie als wahr gelten lassen solle, und die unter den nöthigen Einschränkungen zu ganz gemeinen oder bekannten Lehren herabsänken, welche kein Mensch jemahls für Grundsätze, oder Theoremen der reinen Vernunft gehalten habe. Ich wähle zur Prüfung den so genannten categorischen Imperativ sammt den vornehmsten Formeln desselben, welchen Herr Kant in einer doppelten Rücksicht strenge Allgemeinheit, und Nothwendigkeit beylegt: nämlich als Principien der Erkenntniß, und als Gesetzen des Handelns.

Der einzige categorische Imperativ ist nach Herrn K. dieser: Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines

Gesetz werde. Doch könne der allgemeine Imperativ der Pflicht auch so lauten: Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte [49]." Herr K. versichert, daß sein categorischer Imperativ nicht nur ganz allein a priori erkennbar [50]), sondern auch nothwendig, und allgemein gültig, ja so gar, daß das formale practische Princip der reinen Vernunft, nach welchem die bloße Form einer durch unsere Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung den obersten, und unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens ausmacht, das einzige mögliche sey, welches . . zum Princip der Sittlichkeit so wohl in der Beurtheilung, als auch der Anwendung auf den menschlichen Willen in Bestimmung desselben tauglich ist [51]).

"Der Grund dieses Princips, fährt Herr K. fort, ist [52]): die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst. So stellt sich nothwendig der Mensch sein eigenes Daseyn vor; so fern ist es also ein subjectives Princip menschlicher Handlungen. So stellt sich auch aber ein jedes anderes vernünftiges Wesen sein Daseyn, zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor; also ist es, ein objectives Princip, woraus zugleich als aus einem obersten practischen Grunde, alle Gesetze des Willens müssen können abgeleitet werden. Der practische Imperativ wird also folgender seyn: Handle so, daß du die Menschheit so wohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemahls bloß als Mittel brauchest."

"Weil nun das Subject aller Zwecke jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst ist; so folgt hieraus das dritte

49) Grundl. der Metaphys. der Sitten S. 52.
50) l. c. S. 49.
51) Critik der pract Vern. S. 71.
52) Grundl. der Met. der Sitten S. 66.

dritte practische Princip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen practischen Vernunft, die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens [53]). Dieß Princip also ist: keine Handlung nach einer andern Maxime zu thun, als so, daß es auch mit ihr bestehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sey, und also nur so, daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne [54]). Dieser Grundsatz der Autonomie des Willens führt auf den fruchtbaren Begriff eines Reichs der Zwecke [55]): Jedes vernünftige Wesen muß sich selbst, als Intelligenz nicht als zur Sinnen- sondern als zur Verstandeswelt gehörig ansehen [56]). Als ein vernünftiges, zur intelligibeln Welt gehöriges Wesen kann der Mensch die Causalität seines eigenen Willens niemahls anders, als unter der Idee der Freyheit denken; denn Unabhängigkeit von den bestimmten Ursachen der Sinnenwelt ist Freyheit. Mit der Idee der Freyheit ist der Begriff der Autonomie unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das Princip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen Handlungen vernünftiger Wesen eben so zum Grunde liegt, als das Naturgesetz allen Erscheinungen [57]). Und so sind categorische Imperativen möglich dadurch, daß die Idee der Freyheit mich zu einem Gliede einer intelligibeln Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß seyn würden, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschaue, gemäß seyn sollen, welches categorische Sollen einen synthetischen Satz a priori vorstellt. — Der practi-

53) Seite 70.
54) Seite 76.
55) Seite 74.
56) Seite 108.
57) S. 109. l. 6.

practische Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft bestätigt die Richtigkeit dieser Deduction [58])."

Wer sollte es nun nach der so oft wiederhohlten Nothwendigkeit und Allgemeinheit des einzig möglichen Princips der Sittlichkeit erwarten, daß dieses Princip nichts desto weniger völlig unbegreiflich sey? [59]) Wie konnte man einen Grundsatz nothwendig, allgemein gültig, ja so gar den einzig möglichen nennen, wenn er ganz unerkennbar war? wie das Bewußtseyn dieses Grundsatzes für ein Factum der Vernunft ausgeben, das sich für sich selbst als synthetischen Satz a priori aufdringe [60]), wenn man von einem solchen Grundsatze nichts begreift, als seine Unbegreiflichkeit? [61]) Wie könnte man es sich träumen lassen, daß eben der Mann, der die Idee der Freyheit, und der Autonomie des Willens stets als eine nothwendige Idee einprägte, der alle Sittengesetze aus der reinen practischen Vernunft ableitete, der sich so gar rühmte [62]), aus den gemeinsten practischen Vernunftgebrauche dargethan zu haben, daß reine Vernunft ohne Beymischung irgend eines empirischen Bestimmungsgrundes für sich allein auch practisch sey, daß eben dieser Mann behaupten werde: die menschliche Vernunft sey eben so unvermögend, zu erklären, oder zu begreifen, wie reine Vernunft practisch seyn könne, als wie Freyheit möglich sey? [63]) Kann denn ein und eben derselbe Satz zugleich allgemein, und nothwendig, d. h. das Gegentheil desselben undenkbar, und doch die Möglicheit dessen, warum das Gegentheil undenkbar ist, unbegreiflich seyn? Von welchem Axiom oder Theorem der reinen Mathematik hat man es je zu behaupten gewagt,

58) S. 111. 112. l. c. 59) Ibid. S. 128.
60) Crit. der pract. Vern. S. 56.
61) Grundleg. der Met. der S. S. 128.
62) Crit. der pract. Vern. S. 163.
63) Grundleg. der Met. der Sitten S. 122. 125.

wagt, daß es allgemein gültig, und nothwendig, und doch die Möglichkeit desselben unbegreiflich sey? — Wenn es aber unbegreiflich ist, wie reine Vernunft practisch seyn könne; wie durfte denn Herr K. sagen, daß sich unmöglich eine Vernunft denken lasse, die mit ihrem eigenen Bewußtseyn anders woher eine Lenkung empfinge, weil alsdann das Subject nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die Bestimmung der Urtheilskraft zuschreiben werde? 64) In der Critik der reinen Vernunft schloß er selbst mit Zuversicht von der Wirklichkeit von Dingen auf ihre Möglichkeit. In den practisch-philosophischen Schriften erklärt er Manches für wirklich und nothwendig, dessen Möglichkeit er nicht begreifen kann. Zu diesen wirklichen, aber ihrer Möglichkeit nach unbegreiflichen Dingen, rechnet er unter andern die in der Erfahrung zu häufigen Fälle: daß ein vernünftiges Wesen eine wider seine Vernunft streitende Wahl treffen könne 65).

Ich will hier nicht die schon von Andern gerügten auffallenden Sätze widerhohlen, welche Herr K. für allgemein gültige, und nothwendige Sätze a priori ausgegeben hat 66); vielmehr beschränke ich mich auf

 einige

64) Grundleg. der Met. der Sitten S. 101.
65) Einleit. in die Metaphys. der Sitten S. XXVIII.
66) Nicolai über seine gelehrte Bildung S. 122. "Daß ein Miteigenthum a priori aller Menschen an allen Sachen auf dem Erdboden existire: daß das Volk, als Gedankending betrachtet, der Souverän des Staats sey: daß durch die Versetzung eines Zahns aus der Kinnlade eines Menschen in die Kinnlade eines Andern ein partialer Selbstmord verübt werde: daß durch den Beyschlaf beide Personen zu Sachen, und wieder zu Personen würden: daß durch den Beyschlaf ein Gliedmaaß, und damit die ganze Person erworben, und daß wegen dieses Erwerbes die Beyschlafenden sich heirathen müssen, u. s. w."

einige Betrachtungen über den categorischen Imperativ, und die übrigen höchsten practischen Principien.

Der categorische Imperativ: handle nur nach derjenigen Maxime, von der du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde, oder handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte: ist nicht allein kein allgemein gültiger, und nothwendiger, sondern nicht einmahl ein bestimmter und verständlicher Satz. Er kann zwey, oder drey verschiedene Bedeutungen haben.

Erstlich kann der Kantische categorische Imperativ so viel heissen: Handle so, wie du glaubst, daß alle übrige vernünftige Wesen in deiner Lage, oder unter den Umständen, in welchen du dich findest, handeln würden, und handeln müßten. In dieser Bedeutung würde der categorische Imperativ den gröbsten Irthum enthalten. Man wird sich dessen erinnern, was ich im letzten Abschnitt des ersten Theils dargethan habe, daß nicht einmahl alle vernünftige Menschen, viel weniger alle vernünftige Wesen, in denselbigen Lagen auf dieselbige Art, und nach denselbigen Grundsätzen handeln können und dürfen, weil das, was in jedem Fall recht und pflichtmäßig ist, sich nach der Verschiedenheit der Naturen, des Standes, des Geschlechts, des Alters, der Beschäfftigungen, Lagen und Verhältnisse zu andern Menschen eben so sehr abändert, als das, was die Gesetze der Schicklichkeit und des Wohlstandes von jedem Menschen fordern.

Der categorische Imperativ kann ferner so viel heissen: handle so, wie du glaubst, daß alle vernünftige Wesen, wenn sie nicht bloß in deiner Lage, sondern ganz du, ganz das wären, was du bist, handeln würden, und müßten. — In dieser Bedeutung wäre der categorische

Impe-

Imperativ ein bloßes Spielwerk. Was hilft es mir, alle übrige vernünftige Wesen in Gedanken mit mir zu identificiren, oder ganz in meinen Platz zu versetzen, wenn ich nicht weiß, wie ich auf meinem Platze handeln soll?

Der categorische Imperativ kann endlich so viel heissen, als: reisse dich von dir selbst los, versetze dich in die Stelle vernünftiger, unterrichteter, und unparteyischer Zuschauer, und handle dann jedesmahl so, daß solche vernünftige, unterrichtete, und unparteyische Zuschauer mit deiner Art zu handeln zufrieden seyn, oder damit sympathisiren können. — Diese Erklärung des categorischen Imperativs ist unstreitig die beste und richtigste, welche man geben kann. Wer sieht aber nicht ein, daß er alsdann mit dem höchsten Princip von Adam Smith, oder mit der alten Regel zusammenfalle: thue einem jeden Menschen das, wovon du willst, daß man es dir thue, und thue keinem Menschen etwas, wovon du nicht willst, daß es dir geschehe [67].

Nicht weniger zweydeutig, als der categorische Imperativ, ist das zweyte practische Princip: die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst. Handle daher so, daß du die Menschheit so wohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Andern jederzeit zugleich als Zweck, niemahls bloß als Mittel brauchest.

Was ist Zweck an sich? wahrscheinlich nichts anders, als was die Alten τέλος, vltimum, extremum bonorum nannten? Ein Zweck, um dessen willen alle andere Zwecke, und der um keines andern willen da ist, oder

67) Le véritable sens de la regle; sagt Leibnitz von dieser Regel, Nouv. Essais p. 48. est, que la place d'autrui est le vrai point de vuë pour juger équitablement, lorsqu'on s'y met.

gewählt wird [68]). Wenn die vernünftige Natur letzter und höchster Zweck ist, wie kann sie dann je theils als Zweck, theils als Mittel gebraucht werden? Sie muß vielmehr nie als Mittel, sondern stets und einzig und allein als Zweck gebraucht werden.

Was heißt ferner das: die vernünftige Natur ist Zweck an sich selbst? Der ganze Inbegriff vernünftiger Wesen, oder jede einzelne vernünftige Natur? In wie fern können alle, oder einzelne vernünftige Naturen Zweck an sich seyn? Bloß dadurch, daß sie sind, oder daß sie auf eine gewisse Art sind? Vernünftige Naturen können durch Irthümer, böse Neigungen und Gewohnheiten sehr verdorben werden. Sind sie auch dann noch Zwecke an sich selbst? Das einzige Geschlecht vernünftiger Geschöpfe, welche wir genau kennen, die Menschen, existiren nicht isolirt. Einer braucht den Andern, und ist um des Andern willen da. Alle sollen auf das höchste Gut, auf die höchste Summe von Sittlichkeit, und Glückseligkeit losarbeiten. Dieser letzte und höchste Zweck verlangt nicht selten, daß Einer sich für Andere freywillig aufopfere, oder für Andere aufgeopfert werde. Wie können solche Aufopferungen, wo Menschen sich selbst als Mittel brauchen, oder von Andern als Mittel gebraucht werden, mit dem practischen Princip bestehen, daß die vernünftige Natur Zweck an sich sey? und wenn sie nicht damit bestehen können, wie kann man denn einen Satz für einen allgemein gültigen und nothwendigen Grundsatz ausgeben, wodurch die erhabensten Handlungen, und die unvermeidlichsten Maaßregeln für pflichtwidrig erklärt werden?

68) Arist. I. c. 7. Και ἁπλως δη τελειον το καθ' αὑτο αἱρετον αιει, και μηδεποτε δι᾽αλλο. Cic. I. c. 9. de Fin. quaerimus igitur, quid sit extremum, quid vltimum . . . (bonorum.) Quod omnium philosophorum sententia tale debet esse, vt ad id omnia referri oporteat: ipsum autem nusquam?

werden? Ich erinnere hier nur an die herrliche Idee der Stoiker von einer Stadt, oder einem Staat Gottes, in welchem jedes Mitglied bereit seyn müsse, alles zu thun, und zu leiden, was die Wohlfahrt des Ganzen mit sich bringe.

Das dritte practische Princip, welches die oberste Bedingung der Zusammenstimmung des Willens mit der allgemeinen practischen Vernunft seyn soll, ist nicht deutlicher, und richtiger, als die vorhergehenden. "Keine Handlung nach einer andern Maxime zu thun, als so, daß es auch mit ihr bestehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sey, und also nur so, daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne." — Wie kann der Wille, der mit der allgemeinen practischen Vernunft zusammen stimmen soll, aber doch von derselben unterschieden wird, sich selbst betrachten? Wie kann ein Wille gesetzgebend werden? wie kann ein so schwaches, so beschränktes Geschöpf, dergleichen der Mensch ist, den unseligen Wahn fassen, daß sein Wille für alle vernünftige Wesen, selbst für die Gottheit Gesetz sey? Das, was jeder Mensch thun kann, und thun soll, ist nach der Verschiedenheit der Anlagen und Bildung des Geistes, und Herzens, des Alters und Geschlechts, des Standes und der Lage so sehr verschieden, daß wir wenige, oder gar keine Gesetze kennen, die für Alle ohne Unterschied, und in allen Zeiten gleich verbindlich wären. Und unser Wille sollte ein Gesetz für alle andere vernünftige Wesen seyn, die ganz andere Organen, Bedürfnisse, Neigungen und Kräfte besitzen, als wir besitzen? Wer kann sich des Staunens enthalten, wenn eine solche Behauptung, die mit der allgemeinen Denkart vernünftiger Menschen geradezu streitet, für einen allgemein gültigen, und nothwendigen, a priori erkannten Satz ausgegeben wird?

Herr K. bleibt sich in der Bestimmung des Werths der gemeinen, und der reinen Vernunft, und der Kenntnisse der Einen, und der Andern eben so wenig gleich, als in andern Puncten. An vielen Stellen [69]) erklärt Herr K. es für eine einleuchtende Wahrheit, daß es eine reine, von allem Empirischen gesäuberte Philosophie, und absolut nothwendige moralische Gesetze geben müsse, wovon der Grund nicht in der Natur des Menschen, und in den Umständen der Welt, sondern lediglich in Begriffen der reinen Vernunft liege. Er spricht der Philosophie, welche die reinen Begriffe und Principien unter die empirischen mischt, den Nahmen einer wahren Philosophie ab, und behauptet so gar, daß eine Mischung reiner und empirischer Principien der Reinigkeit der Sitten Abbruch thue, und keine ächte Tugend, sondern einen zusammengeflickten Bastard hervor bringe, der allem, nur nicht der Tugend ähnlich sehe. — Wie lassen sich diese Aeußerungen mit folgenden Betrachtungen vereinigen? "Es wäre leicht zu zeigen [70]), wie die gemeine Menschenvernunft .. in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmäßig oder pflichtwidrig sey, wenn man, ohne sie im mindesten etwas neues zu lehren, sie nur, wie Sokrates that, auf ihr eigenes Princip aufmerksam macht, und daß es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu thun habe, um ehrlich und gut, ja so gar um weise, und tugendhaft zu seyn. Das ließe sich auch wohl schon zum voraus vermuthen, daß die Kenntniß dessen, was zu thun, mithin auch zu wissen, jedem Menschen obliegt, auch jedes, selbst des gemeinsten Menschen Sache seyn werde ..... Wenn der gemeine Ver-

69) Man sehe die im Anfange des zweyten Abschnitts ausgezogenen Stellen.

70) Grundleg. der Metaphysik der Sitten S. 20. 21.

Verstand den Werth der Handlungen . . . richtig bestimmen will, so kann er sich eben so gut Hoffnung machen, es recht zu treffen, als es sich immer ein Philosoph versprechen mag, ja ist beynahe noch sicherer hierin, als selbst der letztere, weil dieser doch kein anderes Princip, als jener, haben, sein Urtheil aber doch durch eine Menge fremder, nicht zur Sache gehöriger Erwägungen, leicht verwirren, und von der geraden Richtung abweichend machen kann. Wäre es demnach nicht rathsamer, es in moralischen Dingen bey dem gemeinen Vernunfturtheil bewenden zu lassen, und höchstens nur Philosophie anzubringen, um das System der Sitten vollständiger und faßlicher, imgleichen die Regeln derselben zum Gebrauche, noch mehr aber zum Disputiren, bequemer darzustellen, nicht aber um selbst in practischer Absicht den gemeinen Menschenverstand von seiner glücklichen Einfalt abzubringen, und ihn durch Philosophie auf einen neuen Weg der Untersuchung, und Belehrung zu bringen?"

Was bedürfen wir weiter Zeugniß, werden meine prüfenden Leser ausrufen? und wenn diese Leser die gehörige Aufmerksamkeit angewandt haben, so werden sie einsehen, daß selbst in der letzten Stelle ein offenbarer Widerspruch enthalten ist. Der gemeine Verstand soll es in der Bestimmung des Werths von Handlungen beynahe noch sicherer treffen, als der speculative Verstand des Philosophen, der sich durch eine Menge fremder Erwägungen leicht verwirren kann. Es soll rathsam seyn, es in moralischen Dingen bey dem gemeinen Vernunfturtheil bewenden zu lassen, und höchstens nur Philosophie anzubringen, um das System der Sitten (Sittenlehre) desto vollständiger und faßlicher, imgleichen die Regeln derselben zum Gebrauche, noch mehr aber zum Disputiren, bequemer darzustellen. — Wenn der gemeine

 Ver-

Verstand es richtiger trifft, als der grübelnde: wenn dieser sich leicht durch eine Menge fremder Erwägungen verwirrt; wie kann man ihn dann dazu brauchen, um ein System faßlicher, und die Regeln desselben zur wirklichen Anwendung bequemer darzustellen? Indem Herr K. dieß letztere niederschrieb, fühlte er, daß es dem Vorhergehenden widerspreche, und schob daher die Worte ein, noch mehr aber zum Disputiren. — "Damit man nun aber doch aus der Lobrede auf die gemeine Vernunft, und den gemeinen Verstand nichts nachtheiliges für die reine practische Vernunft, und die reine practische Philosophie schließen möge; so lenkte Herr K. gleich wieder ein, und fuhr auf folgende Art fort: "Es ist eine herrliche Sache um die Unschuld, nur ist es auch wiederum schlimm, daß sie sich nicht wohl bewahren läßt, und leicht verführt wird. Deßwegen bedarf selbst die Weisheit — die sonst wohl mehr im Thun und Lassen, als im Wissen besteht, — doch auch der Wissenschaft, nicht um von ihr zu lernen, sondern ihrer Vorschrift Eingang und Dauerhaftigkeit zu verschaffen. . . . . So wird also die gemeine Menschenvernunft nicht durch irgend ein Bedürfniß der Speculation . . . sondern bloß aus practischen Gründen angetrieben, aus ihrem Kreise zu gehen, und einen Schritt in's Feld einer practischen Philosophie zu thun, um daselbst wegen der Quelle ihres Princips, und der richtigen Bestimmung desselben . . . Erkundigung, und deutliche Anweisung zu bekommen." — Ich fordere einen jeden unparteyischen Leser auf, auf das genauste nachzuforschen, und dann zu entscheiden, ob er zwischen den zuletzt angeführten Gedanken die geringste natürliche Verbindung entdecken könne? Wie kam Herr K. darauf, von der Herrlichkeit der Unschuld, und ihrer Verführbarkeit zu sprechen? Es war ja gar nicht die Rede von Unschuld, sondern von dem gemeinen Verstande, oder der gemeinen Menschenvernunft, und dem Gebrauche derselben. Wie darauf,

darauf, daß die Weisheit ... der Wissenschaft bedürfe, um ihrer Vorschrift Eingang ... zu verschaffen? Herr K. selbst gesteht an vielen Stellen seiner Schriften, daß der wissenschaftliche Vortrag von dem populären ganz verschieden sey: daß dieser zwar mehr Eingang finde, aber deßwegen den andern nicht entbehrlich mache. Wie konnte er denn hier behaupten, daß die Weisheit der Wissenschaft bedürfe, um sich Eingang zu verschaffen? Warum soll die gemeine Menschenvernunft einen Schritt in das Feld der practischen Philosophie thun, um wegen der Quelle ihres Princips Erkundigung zu bekommen? Sagte doch Herr K. selbst kurz vorher, daß der Philosoph kein anderes Princip habe, als der gemeine Verstand, und daß der letztere es besser treffe, als der Erstere. Und rief er nicht in der Critik der reinen Vernunft aus: 71) "verlangt ihr denn, daß ein Erkenntniß, welches alle Menschen angeht, den gemeinen Verstand übersteigen solle? Eben das, was ihr tadelt, (daß das Verdienst der Kritik um die reine Vernunft bloß negativ sey,) ist die Bestätigung von der Richtigkeit der bisherigen Behauptungen, da es das, was man anfangs nicht vorhersehen konnte, entdeckt, nämlich, daß die Natur in dem, was Menschen ohne Unterschied angelegen ist, keiner partheyischen Austheilung ihrer Gaben zu beschuldigen sey, und die höchste Philosophie in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur es nicht weiter bringen könne, als die Leitung, welche sie auch dem gemeinsten Verstande hat angedeihen lassen."

Aller dieser Aeußerungen ungeachtet nimmt Herr K. in seinen practisch-philosophischen Schriften nicht nur eine gemeine, und eine reine theoretische, sondern auch eine reine practische Vernunft an, und eignet der reinen practischen Vernunft ganz andere Verrichtungen, als der reinen

71) Seite 859.

nen theoretischen zu. — Man erkannte lange vor Herr K. eine gemeine, und eine forschende, und reine Vernunft; einen speculativen und practischen Verstand an. Allein keinem Philosophen vor ihm kam es in den Sinn, die reine Vernunft in die theoretische und practische zu spalten, und beide reine Vernünfte einander auf eine gewisse Art entgegen zu setzen. Hier nun forderten die ersten Gesetze des richtigen Denkens von Herrn K. daß er die Gränzen und Geschäffte der beiden reinen Vernünfte auf das genauste bestimme, und daß er zugleich die triftigsten Gründe anführe, um welcher willen er eine bisher unbekannte Kraft in der menschlichen Seele annehme.

Herr K. erwähnt in der ersten, und wichtigsten seiner moralischen Schriften, in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, der reinen practischen Vernunft sehr oft; allein er gibt nirgend weder die Unterschiede der practischen, und der theoretischen reinen Vernunft, noch auch die eigenthümlichen Verrichtungen der erstern bestimmt an. Dieses Stillschweigens ungeachtet kann man nicht umhin, zu glauben, daß die reine practische Vernunft sich ausschließlich mit den reinen sittlichen Ideen und Sätzen beschäfftigen solle. Allein in dieser Vermuthung wird man wieder gestört, wenn man sieht, daß Herr K. an der fast einzigen Stelle, wo er sich über den Ursprung, und die Natur der sittlichen Ideen und Sätze bestimmt erklärt, der reinen practischen Vernunft gar nicht erwähnt. Er sagt nämlich: 72) „Aus dem angeführten erhellt, daß alle sittliche Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz haben, und dieses zwar in der gemeinsten Menschenvernunft eben so wohl, als in der im höchsten Maaße speculativen...." Wenn alle sittliche Begriffe schon in der gemeinen Menschenvernunft ihren Sitz haben; wozu braucht es dann in der Erklärung

rung

72) S. 34. Grundl. zur Metaph. der Sitten.

rung ihres Ursprungs einer speculativen? und wenn sie gar in beiden Vernünften, in der gemeinen, und der im höchsten Maaße speculativen eingewurzelt sind, warum will man denn noch eine reine practische Vernunft annehmen? Durch welche Deutungskunst will man die angeführte Stelle mit der später geäußerten Behauptung in Harmonie bringen, daß die reine practische Vernunft der alleinige Sitz der sittlichen Begriffe, und Wahrheiten sey; und daß sie sich dadurch charakteristisch von der reinen theoretischen Vernunft unterscheide?

Herr K. bestimmt in der ersten, und wichtigsten seiner moralischen Schriften nicht allein das nicht, was er hätte bestimmen sollen, sondern er drückt sich auch an mehreren Stellen, wo der reinen practischen Vernunft Erwähnung geschieht, auf eine sehr verschiedene Art aus. Bald unterscheidet er den Willen von der allgemeinen practischen Vernunft. "Hieraus folgt nun [73]) das dritte practische Princip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen practischen Vernunft." Bald sieht er den Willen und die practische Vernunft als einerley an. "Folglich [74]) muß sie als practische Vernunft oder als Wille eines vernünftigen Wesens als frey angesehen werden." Bald begreift er nicht, daß es möglich sey, daß reine Vernunft practisch seyn könne, welches völlig einerley mit der Aufgabe seyn würde, zu erklären, wie Freyheit möglich sey [75]). Bald glaubt er aus dem gemeinsten Vernunft-Gebrauche darthun zu können, daß reine Vernunft für sich allein auch practisch sey [76]).

Wenn

73) Seite 70.
74) Seite 101. ibid.
75) Seite 120. 125. ibid.
76) Crit. der pract. Vernunft. S. 163.

Wenn es sich aber auch noch entschuldigen ließe, daß Herr K. in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten das Daseyn einer reinen practischen Vernunft nicht bewies, und ihre Eigenthümlichkeiten nicht aus einander setzte; wie will man es rechtfertigen, daß er eben dieses in einem Werke nicht gethan hat, das zur genauern Untersuchung der reinen practischen Vernunft bestimmt war? Ein ganzes Buch über eine bisher unentdeckte Kraft der menschlichen Seele zu schreiben, und in diesem Buche weder zu bestimmen, was diese Kraft, noch warum sie sey! — Würde Herr K. ein solches Verfahren einem andern Weltweisen verziehen haben? Kann er es, so darf man dreist fragen, sich selbst verzeihen?

In der Vorrede zur Critik der practischen Vernunft sagt Herr K.[77]): "Was Schlimmeres könnte aber diesen Bemühungen wohl nicht begegnen, als wenn Jemand die unerwartete Entdeckung machte, daß es überall gar kein Erkenntniß a priori gebe, noch geben könne. Allein es hat hiermit keine Noth. Es wäre eben so viel, als wenn Jemand beweisen wollte, daß es keine Vernunft gebe." Herr K. hatte hier unstreitig sittliche Erkenntniß a priori im Sinne: denn Erkenntniß a priori überhaupt hat kein vernünftiger und unterrichteter Mensch je geläugnet. Sittliche Erkenntniß a priori hingegen hatte in Deutschland vor Herrn K. kein Moralist von einigem Ansehen behauptet. Eben deßwegen lag ihm der Beweis ob, daß die unerwartete Entdeckung einer solchen sittlichen Erkenntniß a priori, und einer reinen practischen Vernunft eine wirkliche Entdeckung, und nicht eine Traumgestalt sey.

Der einzige Abschnitt in der Critik der practischen Vernunft, in welchem Herr K. die Unterschiede der beiden

77) Seite 23.

heiden reinen Vernünfte nicht bloß voraussetzt, sondern in einem gewissen, freylich nicht befriedigenden Detail berührt, ist der von dem Primat der reinen practischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen [78]). Wir wollen jetzt sehen, was in diesem Abschnitt enthalten ist.

"Die Vernunft, sagt Herr K. [79]), als das Vermögen der Principien, bestimmt das Interesse aller Gemüthskräfte, das ihrige aber sich selbst. Das Interesse ihres speculativen Gebrauchs besteht in der Erkenntniß des Objects bis zu den höchsten Principien a priori, das des practischen Gebrauchs in Bestimmung des Willens, in Ansehung des letztern und vollständigsten Zwecks .... Daß die Principien und Behauptungen derselben einander nicht widersprechen müssen, macht keinen Theil ihres Interesse aus, sondern ist die Bedingung überhaupt Vernunft zu haben."

"Wenn practische Vernunft weiter nichts annehmen, und als gegeben denken darf, als was speculative Vernunft für sich ihr aus ihrer Einsicht darreichen konnte, so führt diese das Primat. Gesetzt aber sie hätte für sich ursprüngliche Principien *a priori*, mit denen gewisse theoretische Positionen unzertrennlich verbunden wären, die sich gleichwohl aller möglichen Einsicht der speculativen Vernunft entzögen, so ist die Frage, welches Interesse das oberste sey: ob speculative Vernunft, die nichts von alle dem weiß, was practische ihr anzunehmen darbietet, diese Sätze aufnehmen müsse, oder ob sie berechtigt sey, ihrem eigenen abgesonderten Interesse hartnäckig zu folgen, und alles ... als leere Vernünfteley auszuschlagen, was seine objective Realität nicht durch augenscheinliche in der

78) 215 u. f. S.

79) Seite 216.

der Erfahrung aufzustellende Beweise beglaubigen kann." —

"Wenn reine Vernunft für sich practisch seyn kann, und es wirklich ist, wie das Bewußtseyn des moralischen Gesetzes es ausweiset, so ist es doch immer nur eine und dieselbe Vernunft, die, es sey in theoretischer, oder practischer Absicht, nach Principien *a priori* urtheilt, und da ist es klar, daß, wenn ihr Vermögen gleich in der erstern nicht zulangt, gewisse Sätze behauptend festzusetzen, indessen, daß sie ihr auch eben nicht widersprechen, eben diese Sätze, so bald sie unabtrennlich zum practischen Interesse der reinen Vernunft gehören, zwar als ein ihr fremdes Angebot, das nicht auf ihrem Boden erwachsen, aber doch hinreichend beglaubigt ist, annehmen müsse."

"In der Verbindung also der reinen speculativen mit der reinen practischen Vernunft zu einem Erkenntnisse führt die letztere das Primat, vorausgesetzt, daß diese Verbindung nicht etwa zufällig und beliebig, sondern *a priori* auf der Vernunft selbst gegründet, mithin nothwendig sey. Ohne diese Unterordnung würde ein Widerstreit der Vernunft mit ihr selbst entstehen; weil, wenn sie einander beygeordnet (coordinirt) wären, die erstere für sich ihre Grenze enge verschließen, diese aber ihre Grenzen über alles ausdehnen könnte . . . . . . Der speculativen Vernunft untergeordnet zu seyn, kann man der reinen practischen gar nicht zumuthen, weil alles Interesse zuletzt practisch ist, und selbst das der speculativen Vernunft nur bedingt, und im practischen Gebrauche allein vollständig ist."

Also: es gibt eine reine theoretische, und reine practische Vernunft. Beide aber machen eine und eben dieselbe

selbe Vernunft aus, die nach Principien a priori urtheilt. Daß die reine Vernunft wirklich practisch sey, beweist das Bewußtseyn des Sittengesetzes.

Nichts destoweniger hat eine jede reine Vernunft ihr eigenes Interesse. Das Interesse der reinen speculativen Vernunft besteht in der Erkenntniß, . . das der practischen in Bestimmung des Willens.

Gesetzt, daß die practische Vernunft ursprüngliche Principien a priori hätte, mit welchen gewisse theoretische Sätze unzertrennlich verbunden wären, die sich der Einsicht der speculativen Vernunft gänzlich entzögen; so würde die practische Vernunft als Primatführend von der theoretischen Vernunft verlangen können, daß sie solche überschwengliche Sätze annähme. Doch muß die Verbindung der reinen speculativen, und der reinen practischen Vernunft zu einer Erkenntniß nicht zufällig, sondern nothwendig, und a priori in der Vernunft selbst gegründet seyn. In diesem Falle ist die theoretische Vernunft der practischen nicht bloß zugeordnet, sondern untergeordnet, weil man der practischen nicht zumuthen kann, daß sie der theoretischen gehorche.

Wer von meinen Lesern kann aus diesem Gewirre von unbestimmten, unverständlichen, und widersprechenden Wörtern und Sätzen herausbringen:

was Vernunft, und besonders was reine practische Vernunft, oder warum sie practisch sey?

wie die theoretische und practische Vernunft eine und eben dieselbige Vernunft, und doch unter verschiedenen Nahmen einander untergeordnet seyen?

wie die Eine von Sätzen nichts wissen, und die andere eben diese Sätze aufdringen könne?

ob es Principien der reinen practischen Vernunft wirklich gebe, und worin diese bestehen? Herr K. läßt

dieses durch das gesezt auch unentschieden, und an andern Orten sagt er, daß die sittlichen Ideen so wohl in der gemeinen, als in der im höchsten Maaße speculativen Vernunft gegründet seyen.

Wie eine, und eben dieselbige Vernunft unter dem Nahmen der practischen vor sich selbst, als theoretischer, das Primat führe: wie die theoretische Vernunft, die nichts weiß, mit der practischen, die vielleicht eigene Principia a priori hat, zu einer Erkenntniß vereinigt seyn? wie die practische das Primat vor der theoretischen verlangen könne, wenn diese Vereinigung nicht zufällig, sondern wiederum in der Vernunft gegründet ist? warum man der practischen Vernunft nicht zumuthen dürfe, daß sie sich mit ihren überschwenglichen Sätzen unter das Primat der theoretischen Vernunft beuge?

Mit Recht sagte daher Garve [80]: "Ich höre in der Kantischen Philosophie zum ersten Mahle von einer doppelten (reinen) Vernunft, einer theoretischen, und einer practischen reden; und ich erfahre weder das Wesen, noch den Grund dieses Unterschiedes, so wenig ich ihn bey mir selbst, durch das Selbstbewußtseyn, und die Beobachtung meines Innern entdecken kann. Ich sehe, daß jede dieser beiden Arten der Vernunft so eigenthümliche Functionen, und daß beide so wenige gemeinschaftliche haben, daß ich nicht begreife, warum beide Vernunft heissen. Die Vernunft ist nach Kant das Vermögen zu schließen [81]: die practische Vernunft macht bey Kant niemahls Schlüsse. Sie bringt ihre Principien unmittelbar aus ihrem Wesen hervor. Ihre Gesetze sind

80) l. c. 351. S.

81) Nach Principien a priori zu urtheilen. Man vergl. Crit. der reinen Vernunft S. 24. Grundleg. der Metaph. der Sitten S. 108. Streit der Facult. S. 28.

sind nicht die Resultate vorhergegangener, und zusammen verknüpfter Begriffe, sondern es sind nur die, der Vernunft wesentlichen eigenen Naturgesetze selbst, mit Worten ausgedrückt. Dafür hat sie aber ganz andere Functionen, welche eben so wenig mit dem Geschäffte, Schlüsse zu machen, als mit den übrigen Verrichtungen der theoretischen Vernunft etwas gemein haben. Warum ist jene das Höchste und Gebietende im Menschen, und diese nicht? Warum hat jene bloß mit dem Uebersinnlichen, und Sittlichen zu thun, und diese bloß mit den Erkenntnissen, welche aus Erfahrungen stammen, und also zur Welt der Erscheinungen gehören? Woher bekommt jene die Autorität eines unumschränkten Gesetzgebers?"

Derselbige Weltweise konnte nicht begreifen, was Herrn K. bewogen habe [82]), oder wodurch er es zu rechtfertigen suche, daß er die practische Vernunft von der theoretischen so weit, — fast eben so weit, als die übersinnliche Welt von der sinnlichen — trennte, und doch beide mit demselbigen Nahmen belegte? Eben so wenig begriff er, warum die theoretische Vernunft ihre bündigsten Schlußsätze zuletzt bescheiden, als bloße Ideale annehmen müsse, welchen sie weder Daseyn, noch Gewißheit zusichern könne: woher zugleich das gesetzgeberische Ansehen der practischen Vernunft komme, und wie sie vermöge desselben auch auf das Richteramt im Reiche der Erkenntniß, und Wahrheit Anspruch mache? — Er fragte ferner: warum wir der Vernunft, und gerade der practischen Vernunft gehorchen müßten? Es sey nicht genug vorauszusetzen, daß kein vernünftiger Mensch diese Frage thun werde, weil er alsdann Verzicht darauf thun müsse, ein Mensch, und ein vernünftiges Wesen zu seyn: weil er seine angeborne Würde verläugnen, und sich vor

M 2 sich

82) Seite 223 - 225. l. c.

sich selbst schämen müste. Die Zurückweisung eines Einwurfs und die Erweckung der Schaam, ihn machen zu können, sey keine Widerlegung desselben, oder gar ein Beweis, daß diese Schaam selbst, und das Gefühl, aus welchem sie stamme, ein höheres Princip der Sittlichkeit sey, als jener Vernunftsatz, dessen Wahrheit über alle Einwendungen zu erheben, man sich erst auf dieses Gefühl berufen mußte. Er wundert sich endlich, daß die practische Vernunft die Erfahrung als Quelle, oder Urstoff der sittlichen Begriffe, und als Grundlage, woraus sich die Principien entwickelen, so sehr verschmähe, da wir doch nur aus der Erfahrung wissen, daß wir eine Vernunft haben, und daß diese Vernunft Schlüsse mache [83])."

Garve sagte richtiger, daß er nicht begreife, womit Herr Kant es rechtfertigen wolle, als was ihn bewogen habe, die theoretische, und practische Vernunft so weit zu trennen. Herr K. wird diese Trennung schwerlich rechtfertigen, allein sehr leicht ist es, die Gründe zu finden, um welcher willen er eine so große Kluft zwischen der theoretischen und practischen Vernunft befestigen muste. Herr K. hatte in der Critik der reinen Vernunft so viel von natürlichen, unvermeidlichen, und unablässigen Illusionen oder Blendwerken der speculativen Vernunft, von einem beständigen Streit der reinen Vernunft mit sich selbst, oder von beständigen Antinomien, von der Unmöglichkeit eines richtigen Gebrauchs, und eines Kanons derselben, endlich von aller unserer Erkenntniß, als einer unaufhörlichen Thetik, und Antithetik, oder antinomischen Vernünfteley gesprochen, welcher wir bloß durch den transcendentalen Idealismus entgehen könnten [84]); daß er diese alles vernichtende, und sogar mit sich

83) Seite 351.

84) Die Stellen aus der Kritik der reinen Vernunft haben Herder II. 4-8. 80. 236. 237. Tiedemann im Theät.

sich selbst streitende theoretische Vernunft unmöglich mit einem System der Moral-Philosophie auftreten lassen konnte. Die Vernunft muste erst verkappt, oder es muste ihr vielmehr außer der schwarzen und furchtbaren theoretischen, eine hellere und freundliche practische Maske vorgehängt, und zugleich muste sie in der Kunst unterrichtet werden, die beiden Masken auf eine so geschickte Art zu brauchen, als wenn sie zwey zusammengehörende, und zusammenpassende Gesichter wären. Unter der freundlichen practischen Maske rühmt sich die Vernunft des Besitzes sittlicher Begriffe und Sätze, von welchen sie in ihrer theoretischen Gestalt nichts weiß, und auch nichts wissen will. Unter eben dieser Maske muthet sie ihrer finstern Schwester-Maske so sanft, als möglich zu, daß sie in Ansehung der ihr eigenthümlichen Begriffe und Sätze das Primat führen dürfe, und bietet ihr zugleich mit der einschmeichelndsten Miene unter dem Nahmen von Postulaten gewisse theoretische Positionen an, von welchen sie versichert, daß sie mit ihren eigenthümlichen Principien unzertrennlich zusammenhingen, welche aber die theoretische Vernunft durch ihre Antithesen zermalmt, oder vernichtet hatte. Bey diesen Zumuthungen läßt die practische Vernunft die Ansprüche der theoretischen ungekränkt, und nimmt sich sorgfältig in Acht, sich in das Gebiet der letztern zu wagen, und irgend etwas von neuem und gründlich aufzubauen, was von der theoretischen niedergerissen worden war. So lange die practische Vernunft sich innerhalb der Gränzen einer schüchter-

Theät. 471. 472. S. angeführt, und geprüft. Herr Herder hatte Recht, auszurufen: Betrügerische Einrichtung der Seelenkräfte! die Vernunft sucht etwas, was sie nicht finden kann. Sie sucht es in etwas, worin es nicht liegt. Sie sucht es, ohne je einen adäquaten Gebrauch davon machen zu können, und muß er ihrer Natur doch suchen, d. i. sich unaufhörlich täuschen.

nen Bescheidenheit hält, so lange beobachtet die theoretische ein höfliches Stillschweigen. Wenn es aber der erstern bisweilen begegnet, sich etwas zuversichtlicher zu äußern, als es der Stolz der letztern zuläßt; so tritt diese augenblicklich im Bewußtseyn ihrer Stärke, und ihrer errungenen Siege hervor, und bietet der anmaaßenden Nebenbuhlerinn einen ernstlichen Kampf an. Bey dem ersten Anschein davon zieht sich die practische Vernunft furchtsam zurück, und bekennt wohl gar in der Angst, oder gibt es wenigstens ohne Widerspruch zu, daß die Möglichkeit ihrer ersten Principien unbegreiflich, und daß ihre Postulate im Grunde weiter nichts, als Standpuncte, oder Hypothesen, oder Wörter ohne Sinn seyen. Die beiden Vernünfte offenbaren sich in Herrn Kants moralischen Schriften eben so, wie das gute und böse Princip in der Welt der Manichäer. Bald siegt die Eine, bald die Andere ob, und je nachdem die theoretische, oder practische Vernunft vorwaltet, werden dieselbigen Sätze bald als allgemeingültige, und nothwendige Principien, bald als Hypothesen, oder Unbegreiflichkeiten vorgetragen. Die Verehrer des Herrn K. sehen den Gaukeleyen [85]), oder dem Kampfe der beiden Vernünfte mit Verwunderung zu. Die Einen folgen mehr der theoretischen, die Andern der practischen Vernunft. Wenn es auch bisweilen Diesen, oder Jenen befremdet, daß eine und dieselbige Vernunft in ihrer zweyfachen Person so mit sich selbst spielen, oder streiten könne; so trösten, oder beruhigen sie sich damit, daß es so seyn müsse, und daß die Schuld

85) Herr Kant selbst braucht dieses Wort, in der Critik der reinen Vernunft, S. 353 354. "Es gibt eine natürliche, und unvermeidliche Dialectik der reinen Vernunft, die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt, und selbst, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird, ihr vorzugaukeln, und sie unablässig in augenblickliche Verirrungen zu stoßen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen."

Schuld davon nicht in dem Erfinder der beiden Vernünfte, sondern in der Natur liege, die den Menschen überhaupt aus so widersprechenden Bestandtheilen zusammengesetzt, und seine Vernunft insbesondere in einen ewigen Streit mit sich selbst verwickelt habe [86].

Kein anderer Weltweiser machte im Nahmen der Vernunft, besonders der alle Erfahrung vernichtenden Vernunft solche Ansprüche, als Herr K., und zugleich setzte keiner die Vernunft so tief herab, und sagte ihr so viel Böses nach, als eben dieser Philosoph. Eine der schwersten, und unverantwortlichsten Verläumdungen, deren sich Herr K. gegen die Vernunft schuldig gemacht hat, findet sich gleich im Anfange seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [87]. "In den Naturanlagen eines organisirten, d. i. zweckmäßig zum Leben eingerichteten Wesens nehmen wir es als Grundsatz an, daß kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke in demselben angetroffen werde, als was auch zu demselben das schicklichste, und ihm am meisten angemessen ist. Wäre nun an einem Wesen, das Vernunft, und einen Willen hat, seine Erhaltung, sein Wohlergehen, mit einem Worte seine Glückseligkeit der eigentliche Zweck der Natur; so hätte sie ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht getroffen, sich die Vernunft des Geschöpfs zur Ausrichterinn dieser ihrer Absicht zu ersehen. Denn alle Handlungen, die es in dieser Absicht auszuüben hat, und die ganze Regel seines Verhaltens würden ihm weit genauer durch Instinct vorgezeichnet, und jener

86) Ueber den Streit der theoretischen und practischen Vernunft, und über die Unzulässigkeit der Postulate der practischen Vernunft sehe man noch Herder II. S. 260–262. 334. Leben des Sempronius Gundibert, S. 70. 113. Vorrede zu den Gesprächen eines Kantianers S. 15. Nicolai über seine gelehrte Bildung S. 89. 135.

87) Seite 4.

jener Zweck weit sicherer dadurch haben erhalten werden können, als es jemahls durch Vernunft geschehen kann, und sollte diese ja obenein dem begünstigten Geschöpf ertheilt worden seyn, so würde sie ihm nur dazu haben dienen müssen, um über die glückliche Anlage seiner Natur Betrachtungen anzustellen, sie zu bewundern, sich ihrer zu erfreuen, und der wohlthätigen Ursache dafür dankbar zu seyn; nicht aber um sein Begehrungsvermögen jener schwachen, und trüglichen Leitung zu unterwerfen, und in der Naturabsicht zu pfuschen; mit einem Worte, sie würde verhütet haben, daß Vernunft nicht in practischen Gebrauch ausschlüge, und die Vermessenheit hätte, mit ihren schwachen Einsichten ihr selbst den Entwurf der Glückseligkeit, und der Mittel, dazu zu gelangen, auszudenken. Die Natur würde nicht allein die Wahl der Zwecke, sondern auch der Mittel selbst übernommen, und beide mit weiser Vorsicht lediglich dem Instincte anvertraut haben."

"In der That finden wir auch, daß, je mehr eine cultivirte Vernunft sich mit der Absicht auf den Genuß des Lebens, und der Glückseligkeit abgibt, desto weiter der Mensch von der wahren Zufriedenheit abkomme, woraus bey vielen, und zwar den Versuchtesten im Gebrauche derselben, wenn sie nur aufrichtig genug sind, es zu gestehen, ein gewisser Grad von Misologie, d. i. Haß der Vernunft entspringt, weil sie nach dem Ueberschlage alles Vortheils, den sie, ich will nicht sagen, von der Erfindung aller Künste des gemeinen Luxus, sondern so gar von den Wissenschaften, (die ihnen am Ende auch ein Luxus des Verstandes zu seyn scheinen) ziehen, dennoch finden, daß sie sich in der That nur mehr Mühseligkeit auf den Hals gezogen, als

an

an Glückseligkeit gewonnen haben, und darüber endlich den gemeinen Schlag der Menschen, welcher der Leitung des bloßen Naturinstincts näher ist, und der seiner Vernunft nicht viel Einfluß auf sein Thun und Lassen verstattet, eher beneiden, als geringschätzen. Und so weit muß man gestehen, daß das Urtheil derer, die die ruhmredige Hochpreisungen der Vortheile, die uns die Vernunft in Ansehung der Glückseligkeit und Zufriedenheit des Lebens verschaffen sollte, sehr mäßigen, und so gar unter Null herabsetzen, keinesweges grämisch, oder gegen die Güte der Weltregierung undankbar sey, sondern daß diesen Urtheilen ingeheim die Idee von einer andern, und viel würdigern Absicht ihrer Existenz zum Grunde liege, zu welcher, und nicht der Glückseligkeit, die Vernunft ganz eigentlich bestimmt sey, und welcher darum, als oberster Bedingung, die Privatabsicht des Menschen größtentheils nachstehen muß."

"Denn da die Vernunft dazu nicht tauglich ist, um den Willen in Ansehung der Gegenstände desselben, und der Befriedigung aller unserer Bedürfnisse, (die sie zum Theil selbst vervielfältigt) sicher zu leiten, als zu welchem Zwecke ein eingepflanzter Naturinstinct viel gewisser geführt haben würde, gleichwohl aber uns als practisches Vermögen, d. i., als ein solches, das Einfluß auf den Willen haben soll, dennoch zugetheilt ist; so muß die wahre Bestimmung derselben seyn, einen, nicht etwa in anderer Absicht als Mittel, sondern an sich selbst guten Willen hervorzubringen, wozu schlechterdings Vernunft nöthig war, wo anders die Natur überall in Austheilung ihrer Anlagen zweckmäßig zu Werke gegangen ist. Dieser Wille darf also zwar nicht das einzige, und das ganze, aber er muß doch das höchste Gut, und zu allem Uebrigen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit,

die Bedingung seyn, in welchem Falle es sich mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen läßt, wenn man wahrnimmt, daß die Cultur der Vernunft, die zur erstern, und unbedingten Absicht erforderlich ist, die Erreichung der zweyten, die jederzeit bedingt ist, nämlich der Glückseligkeit, wenigstens in diesem Leben, auf mancherley Weise einschränke, ja sie selbst unter nichts herabbringen könne, ohne daß die Natur darin unzweckmäßig verfahre, weil die Vernunft, die ihre höchste Bestimmung in der Gründung eines guten Willens erkennt, bey Erreichung dieser Absicht nur einer Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art, nämlich aus der Erfüllung eines Zwecks, den wiederum nur Vernunft bestimmt, fähig ist, sollte dieses auch mit manchem Abbruch, der den Zwecken der Neigung geschieht, verbunden seyn."

Entweder trügt mich alles, oder die Leser, welche Herrn Kants einseitige und verworrene Art, die Dinge anzusehen, und die daher entstehenden Paradoxien, und Widersprüche noch nicht kannten, haben bey dem Lesen der angeführten, besonders der von mir bemerklich gemachten Aussprüche über die Vernunft kaum gewußt, ob sie ihren Augen trauen sollten, oder nicht. — Das gelindeste Urtheil, was man über diese und ähnliche Stellen fällen kann, ist folgendes: Daß sie Herrn K. in den Anfällen einer grämlichen Laune entwischten, und daß er diese Mißgeburten einer grämlichen Laune nicht lange genug in seinen Händen behielt, um sie in glücklicheren Augenblicken zu ersticken, oder umzuschaffen. Und gerade diese Stellen, die einen jeden nachdenkenden, und unterrichteten Mann am meisten empören, sind es, von denen die blinden Verehrer des Königsbergischen Weltweisen am meisten getroffen werden. "So wie ein bos-

boshafter Tadel, kräftig ausgedrückt, und mit Zuversicht ausgesprochen, von Unverständigen leicht für scharfen Witz gehalten wird; so wird auch eben so oft ein gefährlicher, wenn gleich falscher Satz, den man in kühne Worte einkleidet, für ächte Philosophie gehalten [88]."

Was würde Herr Kant sagen, wenn die von ihm gemeisterte Natur sich der verläumdeten Vernunft annähme, und ihn auf folgende Art anredete?

"Ich könne, meinst du, den Menschen nicht zum Glücklichseyn geschaffen haben, weil ich meine Anstalten schlecht getroffen haben würde, wenn ich die Erreichung, und Beförderung dieser Absicht der Vernunft aufgetragen hätte. Die Vernunft könne allenfalls über die glücklichen Anlagen verständiger Wesen Betrachtungen anstellen, könne sich derselben erfreuen, und der wohlthätigen Ursache dankbar seyn; allein sie sey viel zu schwach und trüglich, als daß sie das Begehrungsvermögen leiten, und in der Naturabsicht pfuschen könne. Deinem Urtheile nach müste ich es aus allen Kräften zu verhüten gesucht haben, daß die Vernunft in practischen Gebrauch ausschlüge, und die Vermessenheit hätte, so wohl den Entwurf der Glückseligkeit, als die Mittel dazu auszudenken. Vielmehr müste ich beide lediglich dem Instincte anvertraut haben, der den Menschen gewiß viel sicherer, als die Vernunft, der Glückseligkeit entgegen geführt hätte. Du willst in der Erfahrung und Geschichte gefunden haben, daß der Mensch um desto mehr an Glückseligkeit verliere, je mehr er an der Cultur seiner

88) Shaftsbury's Moralists, in den Works II. p. 266. Basl. Ausgabe: And in the same manner as a malicious censure craftily worded, and pronounced with assurance, is apt to pass with mankind for shrewd wit; so a virulent maxim in bold expressions, though without any justness of thought, is readily received for true philosophy.

seiner Vernunft zunehme: daß hieraus selbst bey denen, welche ihre Vernunft am meisten brauchen, ein Haß der Vernunft entstehe: daß endlich die aufgeklärtesten Männer den gemeinen Schlag von Menschen, welcher der Vernunft nicht viel Einfluß auf sein Thun und Lassen verstatte, viel eher beneiden, als geringschätzen. Kein Wunder also, wenn du behauptest: es lasse sich mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen, daß die Cultur der Vernunft die Erreichung der Glückseligkeit, wenigstens in diesem Leben, auf mancherley Weise einschränke, ja sie selbst unter nichts herabbringen könne, ohne daß ich in diesem Gegensatze der Vernunft und der Glückseligkeit unzweckmäßig verführe."

In diesen Paradoxen verwirfst du, oder giebst dir vielmehr die Miene, die Wahrnehmungen und Aussprüche meiner geliebtesten Söhne zu verwerfen, welche ich aus meinem feinsten Stoffe geschaffen, an meiner Brust ernährt, in meinem Schooße erzogen, und so weit es euch Sterblichen gestattet ist, zum Anblick und zur Erforschung meiner Geheimnisse am nächsten zugelassen hatte. Die grösten Weisen der alten und neuen Zeit, welche ich mit Recht meine geliebtesten Söhne nenne, priesen mich insgesammt deßwegen hoch, daß ich dem Menschen die Vernunft geschenkt hätte, nicht bloß um das Wahre und Falsche, sondern auch um das Gute, und Böse zu unterscheiden, um das Eine zu wählen, und das Andere zu fliehen, und dadurch sich zu gleicher Zeit und in gleichen Graden vollkommen und glücklich zu machen. Du hingegen willst, daß die Vernunft dem Menschen zum Grübeln, aber nicht zum Handeln gegeben sey: daß sie nicht zum practischen Gebrauch ausschlagen müsse, weil sie viel zu schwach und trüglich sey, als daß sie das Begehrungs-Vermögen des Menschen leiten könne. Wenn sie stark genug ist, das Wahre und Falsche zu unterscheiden, warum

um nicht auch das Gute und Böse, oder das, was den Menschen besser und glücklicher, oder unvollkommner und elender macht? Ein solches Paradoxon ist um desto weniger zu ertragen, da du dir darin so wenig, als in andern Behauptungen gleich bleibst, und die geächtete Vernunft in ihre ungerechter Weise geraubten Rechte wieder einsetzest [89]). — Alle große ältere und neuere Weltweisen dankten mir, und priesen den Menschen deßwegen glücklich, daß er nicht gleich den unvernünftigen Thieren durch blinde Instincte zum Gebrauch gewisser Mittel ohne Kenntniß der Zwecke angetrieben, sondern durch natürliche Triebe und Neigungen zur Erreichung gewisser Zwecke gereitzt, und ihm dabey die Wahl der Mittel überlassen werde [90]). Du hingegen behauptest zuversichtlich, daß der Mensch durch blinden Instinct viel sicherer, als durch die Vernunft, zur wahren Glückseligkeit würde hingeführt werden. — Wie kannst du dir in vernünftigen Wesen blindführende, und zwingende Instincte denken? wie kannst du dir anmaaßen, besser, als ich zu wissen, wie gewisse Zwecke am bequemsten und sichersten erreicht werden? Gesetzt, daß Glückseligkeit auch nicht der letzte oder höchste Zweck des Menschen wäre, so ist sie wenigstens nach deinem eigenen Geständnisse ein natür-

89) Man lese nach, was Herr K. S. 1101. 8. der Critik der pract. Vernunft darüber sagt, daß in der Beurtheilung unserer practischen Vernunft gar sehr viel . . ja alles auf unsere Glückseligkeit ankomme: daß diese nach dem Ausspruche der Vernunft beurtheilt werden müsse: daß Vernunft dazu erfordert werde, um unser Wohl und Wehe stets in Betrachtung zu ziehen, u. s. w.

90) Ferguson I. 61. The Brutes are directed by their instincts to the use of means, prior to any knowledge of the end. Man is directed by his propensity to an end, whether of preservation, or advancement, and qualified to observe, and to choose for himself the means of obtaining that end."

natürlicher und unvermeidlicher Zweck [91]). Das Verlangen nach Glückseligkeit ist deinem Vorgeben nach von allen vernünftigen endlichen Wesen unzertrennlich. — Die Vernunft ist viel zu schwach und trüglich, als daß wir durch sie zur Befriedigung dieses Verlangens gelangen könnten. Ein blinder Instinct, der uns am sichersten dahin bringen würde, ist nicht vorhanden. Was bleibt dann dem Menschen übrig, um einem nothwendigen, und natürlichen Verlangen genug zu thun? Wie willst du diese vermeintliche Lücke in der Einrichtung der menschlichen Natur entschuldigen, du, der du es in den Natur-Anlagen eines organisirten Wesens als Grundsatz annimmst, daß kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke in demselben angetroffen werde, als was zu demselben das schicklichste, und angemessenste sey. — Alle große Weise stimmten darin überein, daß ich den Menschen auch vorzüglich deßwegen mit Vernunft begabt habe, damit er über seine Triebe, Neigungen, und Leidenschaften herrschen, die Einen mäßigen, die andern stärken, oder erheben möchte. Du hingegen erklärst die Vernunft für durchaus untauglich, das Begehrungsvermögen zu leiten, und hälst den blinden Instinct für einen sicherern Führer, als die Vernunft. Hast du denn nicht wahrgenommen, daß der blinde Instinct selbst nicht einmahl in den vernunftlosen Thieren untrüglich ist, sondern sie bey dem Brüten, der Pflege von Jungen, u. s. w. sehr oft irre leitet? Wenn es gut, oder möglich gewesen wäre, die Triebe, und Neigungen in den Menschen so abzuwägen, daß sie nie weder zu stark, noch zu schwach geworden wären; so würdest du es mir haben zutrauen müssen, daß ich es gethan hätte. Da es nicht geschehen ist, so

91) Critik der pract. Vernunft S. 45. "Glücklich zu seyn, ist nothwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungs-Vermögens."

must du glauben, daß es entweder nicht möglich oder nicht gut war, und must deine Vernunft, oder deinen Verstand zu deiner eigenen Vollendung dazu brauchen, etwas zu thun, was die Natur nicht thun konnte, oder thun wollte. — Alle mit Recht berühmte Menschenkenner, und Geschichtforscher bewiesen aus der Geschichte aller Jahrhunderte, und Völker, daß der Mensch von jeher um desto mehr Mensch d. i. um desto vollkommner, und glücklicher wurde, je mehr er seine edelsten Kräfte, die Vernunft, und den Verstand übte: daß wahre Aufklärung nicht nur in ganzen Völkern Tugend und Glück befördert, Laster und Elend vermindert, sondern auch einzelne Menschen zufriedener mit ihrem Schicksale, mäßiger im Glück, geduldiger und standhafter im Unglück gemacht: daß endlich nicht die Bildung, sondern die Mißbildung, oder der Mangel von Bildung der Vernunft und des Verstandes Sittenverderbniß und Elend verbreitet, oder vermehrt haben. Zu dieser Mißbildung, oder Mißbrauch des Verstandes und der Vernunft rechneten sie auch die ausschließliche Beschäfftigung mit unfruchtbaren, oder trostlosen Speculationen: den unseligen Hang schiefer, oder verdrehter Köpfe, die offenbarsten Wahrheiten zu bestreiten, und die ungereimtesten Vernünfteleyen für allgemeine und nothwendige Principien auszugeben: die boshafte Freude, Andere in ihrem Glauben gestört, und auf Irrwege gebracht zu haben. Ein solcher Mißbrauch der Vernunft erregte allerdings Vernunfthaß, bisweilen, wiewohl selten, in den Menschen selbst, welche ihre Vernunft gemißbraucht hatten: viel häufiger aber in Andern, welche die traurigen Folgen von Unglauben, Zweyfelsucht und Paradoxonomie wahrnahmen. — Auch hier weichst du von allen den Männern ab, welche die Stimme vieler Jahrhunderte und Völker als ächte Weise, als Freunde der Tugend, der Wahrheit, und der menschlichen Glückseligkeit geheiligt hat

hat. Du schilderst diejenigen, welche ihre Vernunft am meisten gebildet, und geübt haben, als die entschiedensten Vernunfthasser, und diejenigen, welche der Vernunft den geringsten Einfluß auf ihr Thun und Lassen gestatten, als beneidenswerth. Du vergißt dich so gar so weit, um zu behaupten, daß es mit meiner Weisheit, und mit meinen Zwecken sehr wohl vereinbar wäre, wenn die Vernunft, zur Milderung setzest du hinzu, auf dieser Erde, mit der Glückseligkeit offenbar stritte, oder sie gänzlich vernichtete. — Nach solchen unüberlegten Schmähungen kannst du nicht erwarten, daß ich dich für meinen Dollmetscher, oder die Vernunft für ihren Vertheidiger und Verehrer halten sollen. Wenn du dir die geringste ernstliche Mühe gegeben hättest, dich selbst, und also auch die Eigenthümlichkeiten und Schwächen deines Geistes kennen zu lernen; so hättest du lange bemerken müssen, daß Eins der grösten Gebrechen deines Geistes eine beynahe unglaubliche Einseitigkeit, oder Beschränktheit des Blicks bey dem ersten Nachdenken über einen Gegenstand, verbunden mit einem überwiegenden Hange zu neuscheinenden und seltsamen Sätzen sey. Vermöge dieses Gebrechens erblickst du jeden Gegenstand, der sich dir darbietet, nur von einer, und meistens nicht gewöhnlichen Seite. Der Gegenstand, und die Ansicht des Gegenstandes verschwinden, und wenn dann dasselbige Object dir nach einiger Zeit wieder vorkommt, so ergreifst du es von einer andern, oft entgegengesetzten Seite, wie es gerade die in dir vorhandene Reihe von Ideen mit sich bringt. Du entscheidest das zweyte, dritte Mahl, u. s. w. eben so zuversichtlich, als das erste Mahl unbekümmert, wie du dieselbige Sache vormahls angesehen, und darüber entschieden hast. Wenn du dieses Geistesgebrechen selbst in dir entdeckt, oder Einer deiner Freunde dich aufmerksam darauf gemacht hätte; so würdest du unstreitig deine letzten Arbeiten sorgfältiger mit

den

den frühern verglichen, und würdest also auch die zahllosen Widersprüche vermieden haben, in welche du gefallen bist. Als du die Schmähungen über mich und die Vernunft niederschriebst, warst du in die zwar auffallenden, aber im geringsten nicht neuen Ideen so versunken, daß du nicht einmahl bemerktest, daß du gar nicht nöthig gehabt hättest, die Vernunft so zu beschimpfen, und zu der erklärtesten Feindinn der Glückseligkeit zu machen, um behaupten zu können, daß Glückseligkeit nicht die höchste Bestimmung des Menschen sey. Keinem geziemte es weniger, als dir, auf die Vernunft, und selbst auf die Glückseligkeit zu schmähen. Wenn du im Ernste glaubtest, daß Glückseligseyn nicht die Bestimmung des Menschen sey, und daß Tugend und Glückseligkeit, wie zwey feindselige Kräfte, sich gegenseitig einschränken; wie konntest du in der Folge sagen: "der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht theilhaftig zu seyn, kann mit dem vollkommnen Wollen eines vernünftigen Wesens nicht bestehen? [92])" wie konntest du die Glückseligkeit zu einer moralisch-bedingten, aber doch nothwendigen Folge der Sittlichkeit [93]), wie diese zum ersten, und die Glückseligkeit zum zweyten Elemente des höchsten Guts machen? wie die Bewirkung des höchsten Guts als das nothwendige Object eines durch das moralische Gesetz bestimmbaren Willens darstellen? [94]) wie den Zusammenhang der Sittlichkeit und Glückseligkeit, als nothwendig postuliren, um auf dieses Postulat andere Postulate der reinen practischen Vernunft, die Ideen der Gottheit, der Freyheit, und der Unsterblichkeit zu gründen? [95]) Ich will dich mit der fernern Rüge dieser Widersprüche nicht weiter beschämen. Für diese Schonung

92) Critik der pract. Vern. S. 198. 199.
93) Ibid. S. 214.
94) S. 220 ibid.
95) Ibid. S. 225. 226.

Schonung aber erwarte ich, daß du in deinen Busen greifest, und ernstlich bedenkst: daß ein System-Mann, und ein systematischer Kopf zwey himmelweit verschiedene Dinge sind, und daß man sehr gut unzusammenhängende Systeme zusammenflicken könne, ohne ein wahrhaftig systematischer Kopf zu seyn [96].

Ich beschließe den gegenwärtigen Abschnitt mit einigen Bemerkungen über die Eintheilung der Vernunft in die theoretische, und practische.

Die Eintheilung selbst ist im geringsten nicht neu; wohl aber die Erklärungen, welche Herr K. von der practischen Vernunft gegeben hat. Kein anderer Weltweiser dachte sich unter practischer Vernunft eine Vernunft, in welcher sittliche Begriffe und Sätze a priori ihren Sitz hätten, oder eine Vernunft, die den Willen durch solche Begriffe und Sätze bestimmte, oder gar einen reinen Willen selbst, der gar nicht durch empirische Bewegungsgründe getrieben werde. Man nannte die Vernunft, oder den Verstand theoretisch, in so fern die eine, oder der andere sowohl die Verhältnisse der Dinge gegen einander, als die Verhältnisse derselben zu dem Menschen untersucht: practisch hingegen, in so fern die Eine, oder der andere den Menschen nach den entdeckten Verhältnissen handeln macht, oder die in der Theorie entdeckten Grundsätze im practischen Leben auf einzelne Fälle anwendet. "Die Weisheit, sagt Aristoteles [97]), ist die Wissenschaft der wissenswürdigsten Dinge. Anaxagoras,

96) d'Alembert Melanges, etc. I. p. 28. Cette reduction, (die Vereinfachung von Principien) qui les rend d'ailleurs plus faciles à saisir, constitue le veritable esprit systématique, qu'il faut bien se garder de prendre pour l'esprit de systéme, avec lequel il ne se rencontre toujours.

97) V. 7. pag. 248. 249.

goras, Thales, und andere ihnen ähnliche Männer waren Weise, aber sie besaßen keine Lebens-Klugheit; denn die Klugheit beschäfftigt sich mit den menschlichen, und überhaupt mit solchen Angelegenheiten, wo Berathschlagung, oder Ueberlegung, und Wahl Statt finden; und das Hauptwerk des klugen Mannes besteht darin, gut zu überlegen, und zu wählen [98]). Die theoretische Vernunft, bemerkt Plutarch, [99]) beschäfftigt sich mit der innern Natur der Dinge: die practische mit den Verhältnissen der Dinge zu uns: ob sie angenehm, oder unangenehm, nützlich, oder schädlich, gut oder böse sind. Die höchste Vortrefflichkeit der theoretischen Vernunft nennt man Weisheit; die der practischen, Klugheit. Die Weisheit ist von dem Glück ganz unabhängig, und bey den Gegenständen derselben findet kein Rathschlagen und Wählen Statt. Der Geometer rathschlagt nicht, sondern er weiß es, daß die drey Winkel eines Triangels zwey rechten Winkeln gleich sind. .. Ganz anders verhält es sich mit der Klugheit, deren Hauptwerk darin besteht, das zu Viel und zu Wenig in den Leidenschaften zu mäßigen, oder zu ergänzen. Wenn Furcht, oder Trägheit den Menschen hindern, das Schöne und Gute zu verfolgen; so erweckt sie ihn. Treiben ihn hingegen Zorn, Rachgier, oder andere Leidenschaften über das rechte Ziel hinaus; so hält sie ihn zurück, und besänftigt ihn [100]).

Man hat es sehr oft bemerkt, daß theoretische und practische Vernunft, oder theoretischer und practischer Verstand, in der gewöhnlichen Bedeutung dieser Wör-

N 2 ter,

98) l. c. το ευ βουλευεσθαι. Man vergl. Lib. VI. c. 13. p. 266. 267.

99) De virt. mor. T. VII. 744-746. Ed. Reiskiii.

100) Τουτο ουν του πρακτικου λογου κατα φυσιν εργον εστι, το εξαιρειν τας αμετριας των παθων, και πλημμελειας.

ter, sehr von einander verschieden seyen: daß einige Menschen trefflich speculirten, und tiefsinnig meditirten, aber sehr oft thöricht, oder schlecht handelten: Andere hingegen zum Grübeln wenig geneigt, und fähig, aber desto musterhafter im Handeln waren; allein die Ursachen der Verschiedenheit der theoretischen und practischen Vernunft hat noch Niemand gründlich auseinandergesetzt; und es war vielleicht nie wichtiger, dieses zu thun, als in unsern Zeiten, wo selbst die practische Vernunft sich von allem Empirischen rein, und unbefleckt erhalten soll.

Vierter

Vierter Abschnitt.

Prüfung der Kantischen Lehren von dem Willen, und der Freyheit des Menschen.

Die Lehren von dem Willen, und der Freyheit des Menschen sind in Herrn Kants practischer Philosophie nicht weniger wichtig, als die von reinen moralischen Begriffen, und Sätzen, und von der reinen practischen Vernunft. Ich will daher zuerst die vornehmsten Stellen aus Herrn Kants Schriften, in welchen von dem Willen, und der Freyheit des Menschen gehandelt wird, mittheilen, und dann untersuchen, ob diese Stellen, und die darin enthaltenen Sätze in ihrer natürlichen Ordnung auf einander folgen: ob sie mit einander übereinstimmen: ob und in wie fern sie wirklich neu, oder nur neu-scheinend, wahr, oder falsch, oder wenigstens mit den Denkarten der grösten Weisen alter und neuer Zeit harmonirend, oder davon abweichend sind.

1. "Eine Willkühr, heißt es in der Kritik der reinen Vernunft [1]), ist bloß thierisch, die nicht anders, als durch sinnliche Antriebe, d. i., pathologisch bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann, heißt die **freye Willkühr**, und alles, was mit dieser, es sey als Grund, oder Folge zusammenhängt, wird practisch genannt. **Die practische Freyheit kann durch Erfahrung bewiesen werden.** Denn nicht

1) 830. 831 S.

nicht bloß das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar afficirt, bestimmt die menschliche Willkühr, sondern wir haben ein Vermögen durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich, oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden. Diese Ueberlegungen aber von dem, was in Ansehung unsers ganzen Zustandes begehrungswerth, d. i. gut, und nützlich ist, beruhen auf der Vernunft. Diese gibt daher auch Gesetze, welche Imperativen d. i. objective Gesetze der Freyheit sind, und welche sagen, was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht, und sich darin von Naturgesetzen, die nur von dem handeln, was geschieht, unterscheiden, weshalb sie auch practische Gesetze genannt werden."

2. "Ob aber die Vernunft selbst in diesen Handlungen, wodurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sey, und das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freyheit heißt, in Ansehung höherer und entfernterer wirkenden Ursachen nicht wiederum Natur seyn möge, das geht uns im Practischen, da wir nur die Vernunft um die Vorschrift des Verhaltens zunächst befragen, nichts an, sondern ist eine bloß speculative Frage, die wir, so lange als unsere Absicht aufs Thun oder Lassen gerichtet ist, bey Seite setzen können. Wir erkennen also die practische Freyheit durch Erfahrung, als eine von den Natururfachen, nämlich eine Causalität der Vernunft in Bestimmung des Willens, indessen daß die transcendentale Freyheit eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst, (in Ansehung ihrer Causalität, eine Reihe von Erscheinungen anzufangen) von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt fordert, und so fern dem Naturgesetze,

mithin

nichts aller möglichen Erfahrung zuwider zu seyn scheint, und also ein Problem bleibt. Allein für (vor) die **Vernunft im practischen Gebrauche** gehört dieses **Problem nicht** . . . . Die Frage wegen der transcendentalen Freyheit betrifft bloß das speculative Wissen, welches wir als ganz gleichgültig bey Seite setzen können, wenn es um das Practische zu thun ist."

3. "Es ist überall nichts in der Welt, sagt Herr K. in der wichtigsten seiner moralischen Schriften [2], ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein **guter Wille**. Vorzügliche Anlagen des Geistes und Herzens, so wie vorzügliche Glücksgaben sind in mancher Rücksicht gut und wünschenswerth, können aber auch sehr schädlich werden, wenn der Wille nicht gut ist [3])."

4. "**Der gute Wille ist** nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern **allein durch das Wollen**, d. i., an sich gut, und für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen, als alles, was durch ihn zu Gunsten einer Neigung . . . . . nur immer zu Stande gebracht werden könnte. Wenn es gleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals, oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen; wenn bey seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wille, (freylich nicht etwa ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind,) übrig bliebe; so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als

2) Seite 1.
3) Grundleg. zur Metaphys. der Sitten 1. 2. S.

als etwas, das seinen vollen Werth in sich selbst hat. Die Nützlichkeit, oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werthe weder etwas zusetzen, noch abnehmen [4])." Damit die Worte nicht mißverstanden werden, so setze ich gleich folgende Stelle aus der Tugendlehre her:" die moralische Selbsterkenntniß widersteht auch der eigenliebigen Selbstschätzung, bloße Wünsche, wenn sie mit noch so großer Sehnsucht geschähen, da sie an sich doch Thatenleer sind, und bleiben, für Beweise eines guten Herzens zu halten [5])."

5. "Da die Vernunft uns als practisches Vermögen, d. i. als ein solches, das Einfluß auf den Willen haben soll, zugetheilt ist; so muß die wahre Bestimmung derselben seyn, einen, nicht etwa in anderer Absicht als Mittel, sondern an sich selbst guten Willen hervorzubringen, wozu schlechterdings Vernunft nöthig war [6]). Um den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden, und ohne weitere Absicht guten Willens .. zu entwickeln, . . muß man den Begriff von Pflicht vor sich nehmen [7]). Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung für das Gesetz [8]). . Eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Werth nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird; und dieser Werth hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloß von dem Princip des Wollens, nach welchem die Handlung geschehen ist [9]). Damit also der Wille schlechterdings, und ohne alle Einschränkung gut heissen könne, so muß er allein durch die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen, oder durch die Vorstellung des großen

4) Ibid. S. 3. 5) S. 105.
6) S. 7. Grundleg. zur Metaphys. der Sitten.
7) S. 8. ibid. 8) Ibid. S. 14.
9) Seite 13.

großen Princips bestimmt werden: ich soll niemahls anders verfahren, als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden [10]." Hieraus folgt, "daß der eigentliche, und über allen Preis erhabene Werth eines schlechterdings guten Willens eben darin bestehe, daß das Princip der Handlung von allen Einflüssen zufälliger Gründe, die nur die Erfahrung an die Hand geben kann, frey sey [11]."

6. "Was ich also zu thun habe, damit mein Wollen sittlich gut sey, dazu brauche ich gar keine weit aushohlende Scharfsinnigkeit [12]. Unerfahren in Ansehung des Weltlaufs .... frage ich mich nur: kannst du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? wo nicht, so ist sie verwerflich. — Was Pflicht sey, bietet sich Jedermann von selbst dar. Was aber wahren dauerhaften Vortheil bringe, ist allemahl ... in undurchdringliches Dunkel gehüllt [13])."

7. "Es ist schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruhet habe. Es ist zwar bisweilen der Fall, daß wir bey der schärfsten Selbstprüfung gar nichts antreffen, was außer dem moralischen Grunde der Pflicht mächtig genug hätte seyn können, uns zu dieser, oder jener guten Handlung und so großer Aufopferung zu bewegen. Es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe unter der bloßen Vorspiegelung jener Idee die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sey, dafür wir denn gerne uns mit

N 5 einem

10) Seite 17. 11) Seite 61.
12) S. 19. 20. l. c.
13) Critik der pract. Vernunft. S. 64.

einem uns fälschlich angemaßten edlern Bewegungsgrunde schmeicheln, in der That aber selbst durch die angestrengteste Prüfung hinter die geheimen Triebfedern niemahls kommen können, weil, wenn vom moralischen Werthe die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene innere Principien derselben, die man nicht sieht. — Man braucht auch eben kein Feind der Tugend, sondern nur ein kaltblütiger Beobachter zu seyn, der den lebhaftesten Wunsch für das Gute nicht so fort für dessen Wirklichkeit hält, um vornehmlich mit zunehmenden Jahren, und einer durch Erfahrung theils gewitzigten, theils zum Beobachten geschärften Urtheilskraft, in gewissen Augenblicken zweyfelhaft zu werden, ob auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend angetroffen werde. Und hier kann uns nichts für den (vor dem) gänzlichen Abfall von unseren Ideen der Pflicht bewahren, und gegründete Achtung gegen ihr Gesetz in der Seele erhalten, als die klare Ueberzeugung, daß, wenn es auch niemahls Handlungen gegeben habe, die aus solchen reinen Quellen entsprungen wären, dennoch hier gar nicht die Rede davon sey, ob dieß oder jenes geschehe, sondern die Vernunft für sich selbst, und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll, mithin Handlungen, von welchen die Welt vielleicht bisher noch gar kein Beyspiel gegeben hat, an deren Thunlichkeit so gar der, so alles auf Erfahrung gründet, sehr zweyfeln möchte, dennoch durch Vernunft unnachlaßlich geboten seyen [14]."

8. "Daß reine Vernunft, ohne Beymischung irgend eines empirischen Bestimmungsgrundes, für sich allein auch practisch sey, das mußte man aus dem gemeinsten practischen Vernunftgebrauche darthun können, indem man den obersten practischen Grundsatz, als einen solchen, den jede natürliche

14) Ibid. S. 26–28.

liche Menschenvernunft, als völlig a priori von keinen sinnlichen Datis abhängend, für das oberste Gesetz seines Willens erkannt, beglaubigte. . . . Es kommt dem Philosophen . . zu statten, daß er beynahe, wie der Chemist, zu allen Zeiten ein Experiment mit jedes Menschen practischer Vernunft anstellen kann, um den moralischen (reinen) Bestimmungsgrund vom empirischen zu unterscheiden; wenn er nämlich zu dem empirisch-afficirten Willen (z. B. desjenigen, der gern lügen möchte, weil er sich dadurch was erwerben kann,) das moralische Gesetz (als Bestimmungsgrund) zusetzt. Es ist, als ob der Scheidekünstler der Solution der Kalkerde in Salzgeist Alkali zusetzt. Der Salzgeist verläßt so fort den Kalk, vereinigt sich mit dem Alkali, und jener wird zu Boden gestürzt. Eben so haltet dem, der sonst ein ehrlicher Mann ist, . . das moralische Gesetz vor, an dem er die Nichtswürdigkeit eines Lügners erkennt, so fort verläßt seine practische Vernunft, im Urtheil über das, was von ihm geschehen sollte, den Vortheil, vereinigt sich mit dem, was ihm die Achtung für seine eigene Person erhält, der Wahrhaftigkeit, u. s. w. [15]."

9. "Die reine, mit keinem fremden Zusatze von empirischen Anreitzen vermischte Vorstellung der Pflicht, und überhaupt des sittlichen Gesetzes hat auf das menschliche Herz durch den Weg der Vernunft allein (die hiebey zuerst inne wird, daß sie für sich selbst auch practisch seyn kann,) einen so viel mächtigern Einfluß, als alle andere Triebfedern, . . daß sie im Bewußtseyn ihrer Würde die letzteren verachtet, u. s. w. [16]."

10. "Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principien

15) Critik der pract. Vernunft. S. 163. 165. 166.
16) Grundleg. der Metaph. der Sitten. S. 33.

cipien zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung von Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anders, als practische Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens .. subjectiv nothwendig. Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, .. ist der Wille nicht an sich völlig der Vernunft gemäß; so sind die Handlungen ... subjectiv zufällig [17]."

11. "Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß, sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Und ein solches Vermögen kann nur in vernünftigen Wesen anzutreffen seyn [18]."

12. "Der Wille ist eine Art von Causalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind [19]."

13. "Das Begehrungsvermögen ist das Vermögen eines lebenden Wesens, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu seyn [20]. Man wird leicht gewahr, setzt Herr K. hinzu, daß die Frage, ob die Lust dem Begehrungsvermögen jederzeit zum Grunde gelegt werden müsse, .. durch diese Erklärung unentschieden bleibt; denn sie ist aus lauter Merkmahlen des reinen Verstandes d. i. Categorien zusammengesetzt, die nichts Empirisches enthalten. Eine solche Behutsamkeit ist in der ganzen Philosophie sehr empfehlungswürdig."

14. "Der Wille ist ein Vermögen, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen,

17) Ibid. S. 36. 37.
18) Ibid. S. 63.
19) Ibid. 97 S.
20) Critik der pract. Vernunft. S. 16. Einleitung in die Metaphys. der Sitten. S. 1.

gen, oder doch sich selbst, zu Bewirkung derselben, das physische Vermögen mag nun hinreichend seyn, oder nicht, d. i. seine Causalität zu bestimmen [21]).”

15. “Das Princip der eigenen Glückseligkeit . . würde doch für den Willen keine andere Bestimmungsgründe, als die dem untern Begehrungsvermögen angemessen sind, in sich fassen, und es gibt also entweder gar kein Begehrungsvermögen, oder reine Vernunft muß für sich allein practisch seyn, d. i. . . . . durch die bloße Form der practischen Regel den Willen bestimmen können. Alsdann allein ist Vernunft nur, so fern sie für sich selbst den Willen bestimmt, nicht im Dienste der Neigungen ist, ein wahres oberes Begehrungsvermögen, dem das pathologisch bestimmbare untergeordnet ist, und wirklich, ja specifisch von diesem unterschieden. . . . . [22]).

16. “Außer dem Verhältnisse aber, darin der Verstand zu Gegenständen steht, hat er auch eines zum Begehrungsvermögen, das darum der Wille heißt, und der reine Wille, so fern der reine Verstand, der in solchem Falle Vernunft heißt, durch die bloße Vorstellung eines Gesetzes practisch ist. Die objective Realität eines reinen Willens, oder welches einerley ist, einer reinen practischen Vernunft ist im moralischen Gesetze a priori gleichsam durch ein Factum gegeben; denn so kann man eine Willensbestimmung nennen, die unvermeidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirischen Principien beruht. Im Begriffe eines Willens aber ist der Begriff der Causalität schon enthalten [23]).”

17. “Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, so fern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in

21) Critik der pract. Vernunft. S. 29. 30.
22) Ibid. S. 44. 45. 23) Ibid. S. 96.

in ihm selbst, nicht in dem Objecte angetroffen wird, heißt ein Vermögen nach Belieben zu thun, und zu lassen. So fern es mit dem Bewußtseyn des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objects verbunden ist, heißt es Willkühr; ist es aber damit nicht verbunden, so heißt der Actus derselben ein Wunsch. Das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjects angetroffen wird, heißt der Wille. Der Wille ist also das Begehrungsvermögen, nicht so wohl, wie die Willkühr, in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkühr zur Handlung betrachtet, und hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, so fern sie die Willkühr bestimmen kann, die practische Vernunft selbst [24]."

18. "Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, wodurch derselbe ihm selbst, unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens, ein Gesetz ist [25]."

19. "Der schlechterdings gute Wille, dessen Princip ein categorischer Imperativ seyn muß, wird also in Ansehung aller Objecte unbestimmt, bloß die Form des Wollens überhaupt enthalten, und zwar als Autonomie, d. i., die Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens, sich selbst zum allgemeinen Gesetze zu machen, ist selbst das alleinige Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne irgend eine Triebfeder, oder Interesse derselben als Grund unterzulegen [26]." "Alles moralische so genannte

24) Einleit. in die Methphys. der Sitten. Seite V.
25) Grundleg. zur Metaphys. der Sitten. S. 87.
26) Ibid. Seite 95.

nannte Interesse besteht lediglich in der Achtung fürs Gesetz [27]." "Interesse ist das, wodurch Vernunft practisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache wird [28]."

20. "Der Wille ist eine Art von Causalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und Freyheit würde diejenige Eigenschaft dieser Causalität seyn, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend seyn kann. Die angeführte Erklärung der Freyheit ist negativ ..., allein es fließt aus ihr ein positiver Begriff derselben ..... Da der Begriff von Causalität den von Gesetzen bey sich führt, nach welchen durch etwas, was wir Ursache nennen, etwas anderes, nämlich die Folge gesetzt werden muß; so ist die Freyheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Causalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art, seyn; denn sonst wäre ein freyer Wille ein Unding. ... Was kann denn wohl die Freyheit des Willens sonst seyn, als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens sich selbst ein Gesetz zu seyn? Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Princip, nach keiner andern Maxime zu handeln, als die sich selbst als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dieß ist aber gerade die Formel des categorischen Imperativs, und das Princip der Sittlichkeit: also ist ein freyer Wille, und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerley [29]."

21. "Da die Sittlichkeit lediglich aus der Eigenschaft der Freyheit abgeleitet werden muß, so muß auch Frey-

27) Ibid. Seite 17. 28) Ibid. 122 S.
29) Ibid. Seite 97. 98.

Freyheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werden, und es ist nicht genug, sie aus gewissen vermeintlichen Erfahrungen von der menschlichen Natur darzuthun, (wiewohl dieses auch schlechterdings unmöglich ist, und lediglich a priori dargethan werden kann) sondern man muß sie als zur Thätigkeit vernünftiger, und mit einem Willen begabter Wesen überhaupt beweisen. Ich sage nun: ein jedes Wesen, das nicht anders, als unter der Idee der Freyheit handeln kann, ist eben darum in practischer Rücksicht wirklich frey, d. i., es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freyheit unzertrennlich verbunden sind, als ob sein Wille auch an sich selbst, und in der theoretischen Philosophie gültig, für frey erklärt würde. Nun behaupte ich, daß wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, nothwendig auch die Idee der Freyheit leihen müssen, unter der es allein handle. Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die practisch ist, d. i. Caussalität in Ansehung ihrer Objecte hat [30])." Herr K. setzt in einer Note hinzu: "Diesen Weg, die Freyheit nur, als von vernünftigen Wesen bey ihren Handlungen bloß in der Idee zum Grunde gelegt, zu unserer Absicht hinreichend anzunehmen, schlage ich deßwegen ein, damit ich mich nicht verbindlich machen dürfte, die Freyheit auch in ihrer theoretischen Absicht zu beweisen. Denn wenn dieses letztere auch unausgemacht gelassen wird, so gelten doch dieselbigen Gesetze für ein Wesen, das nicht anders, als unter der Idee seiner eigenen Freyheit handeln kann, die ein Wesen, das wirklich frey wäre, verbinden würden. Wir können uns hier also von der Last befreyen, die die Theorie drückt."

30) S. 100. 101. ibid.

22. "Im Begriffe eines Willens ist der Begriff der Causalität schon enthalten, mithin in dem eines reinen Willens der Begriff einer Causalität mit Freyheit, d. i. die nicht nach Naturgesetzen bestimmbar, folglich keiner empirischen Anschauung, als Beweises seiner Realität, fähig ist, dennoch aber in dem reinen practischen Gesetze a priori seine objective Realität, doch, wie leicht einzusehen, nicht zum Behufe des theoretischen, sondern bloß practischen Gebrauchs der Vernunft vollkommen rechtfertigt. Nun ist der Begriff eines Wesens, das freyen Willen hat, der Begriff einer *causa noumenon*. Da der Anwendung dieses Begriffs auf reine Verstandeswesen keine Anschauung, als die jederzeit nur sinnlich seyn kann, untergelegt werden kann, so ist *causa noumenon* in Ansehung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft, obgleich ein möglicher, denkbarer, dennoch leerer Begriff [31])."

23. "Es kömmt bey der Frage nach derjenigen Freyheit, die allen moralischen Gesetzen, und der ihnen gemäßen Zurechnung zum Grunde gelegt werden muß, darauf gar nicht an, ob die nach einem Naturgesetze bestimmte Causalität, durch Bestimmungsgründe, die im Subjecte, oder außer ihm liegen, und im erstern Fall, ob sie durch Instinct, oder mit Vernunft gedachte Bewegungsgründe, nothwendig sey. Bestimmungsgründe der Causalität eines Wesens, so fern sein Daseyn in der Zeit bestimmbar ist, führen Naturnothwendigkeit bey sich, und lassen keine transcendentale Freyheit übrig, welche als Unabhängigkeit von allem empirischen, und also von der Natur überhaupt gedacht werden muß, sie mag nun Gegenstand des innern Sinns, bloß in der Zeit, oder auch der äußeren Sinne,

im

31) Critik der pract. Vern. S. 96. 97.

im Raume und der Zeit zugleich betrachtet werden, ohne welche Freyheit, in der letztern eigentlichen Bedeutung, die allein *a priori* practisch ist, kein moralisch Gesetz, keine Zurechnung nach demselben, möglich ist [32]. — Wenn die Freyheit unsers Willens keine andere, als die comparative, nicht transcendentale, d. i., absolute zugleich wäre, so würde sie im Grunde nichts besser, als die Freyheit eines Bratenwenders seyn, der auch, wenn er einmahl aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet [33].

24. "Die Naturnothwendigkeit, welche mit der Freyheit des Subjects nicht zusammen bestehen kann, hängt bloß den Bestimmungen desjenigen Dinges an, das unter Zeitbedingungen steht, folglich nur dem des handelnden Subjects als Erscheinung. Aber ebendasselbe Subject, das sich andererseits seiner, als Dinges an sich selbst, bewußt ist, betrachtet auch sein Daseyn, so fern es nicht unter Zeitbedingungen steht, sich selbst aber nur als bestimmbar durch Gesetze, die es sich durch Vernunft selbst gibt, und in diesem seinen Daseyn ist ihm nichts vorhergehend vor seiner Willensbestimmung, sondern jede Handlung, und überhaupt jede dem innern Sinn gemäß wechselnde Bestimmung seines Daseyns, selbst die ganze Reihenfolge seiner Existenz, als Sinnenwesen ist im Bewußtseyn seiner intelligibeln Existenz nichts als Folge, niemahls aber als Bestimmungsgrund seiner Causalität, als Noumens anzusehen. In diesem Betracht nun kann das vernünftige Wesen, von einer jeden gesetzwidrigen Handlung, die es verübt, ob sie gleich als Erscheinung in dem Vergangenen hinreichend bestimmt, und so fern unausbleiblich nothwendig ist, mit Recht sagen, daß er sie hätte unterlassen können; denn sie,

32) Ibid. S. 172. 173.

33) Ibid. S. 174.

sie, mit allem Vergangenen, was sie bestimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen seines Charakters, den er sich selbst verschafft, und nach welchem er sich als einer von aller Sinnlichkeit unabhängigen Ursache, die Causalität jener Erscheinungen selbst zurechnet [34])."

25. "Man kann also einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart so wie sie sich durch innere so wohl, als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese wirkende äußere Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsterniß, ausrechnen könnte, und dennoch dabey behaupten, daß der Mensch frey sey. Wenn wir nämlich einer intellectuellen Anschauung desselbigen Subjects fähig wären, so würden wir doch inne werden, daß diese ganze Kette von Erscheinungen in Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehen kann, von der Spontaneität des Subjects, als Dinges an sich, abhängt, von deren Bestimmung sich gar keine physische Erklärung geben läßt. In Ermangelung dieser Anschauung versichert uns das moralische Gesetz diesen Unterschied der Beziehung unserer Handlungen, als Erscheinungen, auf das Sinnenwesen unsers Subjects, von derjenigen, dadurch dieses Sinnenwesen selbst auf das intelligible Substrat in uns bezogen wird [35]).

26. "Unter dem Willen kann die Willkühr, aber auch der bloße Wunsch enthalten seyn, so fern die Vernunft das Begehrungsvermögen überhaupt bestimmen kann; die Willkühr, die durch reine Vernunft bestimmt werden

34) Seite 174. 175.
35) Critik der pract. Vernunft. S. 177. 178.

werden kann, heißt die freye Willkühr; die, welche nur durch Neigung, (sinnlichen Antrieb, stimulus) bestimmbar ist, würde thierische Willkühr (arbitrium brutum) seyn. Die menschliche Willkühr ist dagegen eine solche, welche durch Antriebe zwar afficirt, aber nicht bestimmt wird, und ist also für sich (ohne erworbene Fertigkeit der Vernunft) nicht rein, kann aber doch zu Handlungen aus reinem Willen bestimmt werden. **Die Freyheit der Willkühr ist jene Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe.** Dieß ist der negative Begriff derselben. Der positive ist: **das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst practisch zu seyn. Dieses ist aber nicht anders möglich,** als durch die Unterwerfung der Maxime einer jeden Handlung unter die Bedingung der Tauglichkeit der erstern zum allgemeinen Gesetze. Denn als reine Vernunft, auf die Willkühr, unangesehen dieser ihres Objects, angewandt, kann sie als Vermögen der Principien, (und hier practischer Principien, mithin als gesetzgebendes Vermögen,) da ihr die Materie des Gesetzes abgeht, nichts mehr, als die Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkühr zum allgemeinen Gesetze selbst, zum obersten Gesetze und Bestimmungsgrunde der Willkühr machen, und, da die Maximen des Menschen aus subjectiven Ursachen mit jenen objectiven nicht von selbst übereinstimmen, dieses Gesetz nur schlechthin als Imperativ des Verbots oder Gebots vorschreiben [36]).

27. „Diese Gesetze der Freyheit heissen zum Unterschiede von Naturgesetzen, moralisch. So fern sie nur auf bloße äußere Handlungen, und deren Gesetzmäßigkeit gehen, heissen sie juridisch; fordern sie aber auch, daß sie, die Gesetze, selbst die Bewegungsgründe der Handlungen seyn sollen, so sind sie ethisch, und alsdann sagt

36) Einleit. in die Metaphysik der Sitten, S. V. VI.

sagt man: die Uebereinstimmung mit den erstern ist Legalität, die mit den zweyten, die Moralität der Handlung. Die Freyheit, auf die sich die erstern Gesetze beziehen, kann nur die Freyheit im äußeren Gebrauche, diejenige aber, auf die sich die letzteren beziehen, die Freyheit so wohl im äußern, als innern Gebrauche der Willkühr seyn, so fern sie durch Vernunftgesetze bestimmt wird. . . . . Die Freyheit mag im äußern, oder innern Gebrauche der Willkühr betrachtet werden, so müssen **doch ihre Gesetze,** als reine practische Vernunftgesetze für die freye Willkühr überhaupt, **zugleich innere Bestimmungsgründe derselben seyn:** obgleich sie nicht immer in dieser Beziehung betrachtet werden dürfen [37]."

28. "Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkühr die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freye Willkühr. **Der Wille, der auf nichts anders, als bloß auf Gesetz geht, kann weder frey, noch unfrey genannt werden,** weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen, (als die practische Vernunft selbst,) geht, daher auch **schlechterdings nothwendig,** und selbst keiner Nöthigung fähig ist. **Nur die Willkühr also kann frey genannt werden** [38]."

29. "**Die Freyheit der Willkühr aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln,** (libertas indifferentiae) **definirt werden;** . . . wie es wohl Einige versucht haben, — **obzwar die Willkühr als Phänomen davon in der Erfahrung häufige Beyspiele gibt.** Denn die **Freyheit,** (so wie sie uns durchs moralische Gesetz allererst kundbar wird) **kennen**

 wir

37) l. c. S. 6. 7.
38) Ibid. S. XXVI. und XXVII.

wir nur als negative Eigenschaft in uns, nämlich durch keine sinnliche Bestimmungsgründe zum Handeln genöthiget zu werden. Als Noumen aber, d. i. nach dem Vermögen des Menschen bloß als Intelligenz betrachtet, wie sie in Ansehung der sinnlichen Willkühr nöthigend ist, mithin ihrer positiven Beschaffenheit nach, können wir sie theoretisch gar nicht darstellen. Nur das können wir wohl einsehen: daß, obgleich der Mensch, als Sinnenwesen, der Erfahrung nach ein Vermögen zeigt, dem Gesetze nicht allein gemäß, sondern auch zuwider zu wählen, dadurch doch nicht seine Freyheit als intelligibeln Wesens definirt werden könne: weil Erscheinungen kein übersinnliches Object, (dergleichen doch die freye Willkühr ist) verständlich machen können, und daß die Freyheit nimmermehr darin (darein) gesetzt werden kann, daß das vernünftige Subject auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann; wenn gleich die Erfahrung oft genug beweist, daß es geschieht; (wiewohl wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können). — Die Freyheit, in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft, ist eigentlich allein ein Vermögen; die Möglichkeit, von dieser abzuweichen, ein Unvermögen. Wie kann nun dieses aus jenem erklärt werden? Es ist eine Definition, die über den practischen Begriff noch die Ausübung desselben, wie sie die Erfahrung lehrt, hinzuthut, eine Bastarterklärung (definitio hybrida), welche den Begriff im falschen Lichte darstellt."

30. "Die Vernunft würde alle ihre Grenze überschreiten, wenn sie es sich zu erklären unterfinge, wie reine Vernunft practisch seyn könne, welches völlig einerley mit der Aufgabe seyn würde, zu erklären, wie Freyheit möglich sey. . . Wie reine Vernunft, ohne andere Triebfedern, die irgend woher

sonsten

sonsten genommen seyn mögen, für sich selbst practisch seyn d. i. wie das bloße Princip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze, (welches freylich die Form einer reinen practischen Vernunft seyn würde,) ohne alle Materie (Gegenstand des Willens), wovon man zum voraus irgend ein Interesse nehmen dürfe, für sich selbst eine Triebfeder abgeben, und ein Interesse, welches rein moralisch heissen würde, bewirken, oder mit andern Worten: wie reine Vernunft practisch seyn könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hievon Erklärung zu suchen, ist verloren [39])."

Nachdem ich jetzt die wichtigsten Stellen über den Willen, und die Freyheit aus den Kantischen Schriften mitgetheilt habe; so wollen wir zuerst sehen, ob die darin enthaltenen Gedanken in einer den Gesetzen einer gesunden Logik angemessenen Ordnung vorgetragen werden. Die Stellen selbst habe ich meistens nach der Zeitfolge der Kantischen Schriften hinter einander hergereihet. Wo dieses nicht geschehen ist, werden die Leser leicht die Gründe finden, warum ich bisweilen die chronologische Ordnung verlassen, und Sätze aus verschiedenen Schriften unmittelbar neben einander gestellt habe. Ich hielt es für gut, die ausgezeichneten Stellen zu numeriren, um mir das Nachweisen, und den Lesern das Nachschlagen zu erleichtern.

Herr K. fängt die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten mit einem auffallenden Ausspruch an: daß in der Welt nichts existire, und außer derselben nichts zu denken möglich sey, was ohne Einschränkung für gut könne gehalten werden, als allein ein guter Wille. Er hätte die Worte, guter Wille, allenfalls unerklärt lassen können, wenn er sie in ihrer gewöhnlichen Bedeutung genommen

39) Grundleg. zur Metaphysik der Sitten S. 120. 125.

nommen hätte. Allein er braucht sie in einem ganz andern Sinn, als in welchem man sie gemeiniglich braucht, und von jeher gebraucht hat; und es war daher ganz allein seine Schuld, wenn seine Lobpreisung des guten Willens von den Lesern unrichtig verstanden wurde. Nachdem er seine Paradoxa über den guten Willen vorgebracht hat, sagt er zuerst, worin die Güte des Willens bestehe. Auch dieß war gegen die Regeln des richtigen Denkens, die es durchaus verlangten, daß er vor allen Dingen den Begriff des Willens, und dann die Beschaffenheit desselben, welche er Güte nannte, erklärte. Er redet nicht bloß von einem guten, sondern von einem an sich guten, von einem schlechterdings, und ohne Einschränkung guten Willen, der durch die Vernunft hervorgebracht werde [40]. Alle diese Bestimmungen zeigen sich als gänzlich überflüssig, so bald man an die erste Definition des Willens kommt, nach welcher der Wille [41] ein Vermögen ist, nach der Vorstellung der Gesetze zu handeln, oder die practische Vernunft selbst. Vermöge dieser Definition kann der Wille nicht anders, als gut, als schlechterdings, und an sich gut seyn. — In der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten trug Herr K. sehr vieles über Willen, über Freyheit des Willens, oder über Autonomie vor. In der Kritik der practischen Vernunft, und in der Einleitung zur Metaphysik der Sitten erfahren die Leser auch, daß es ein Begehrungsvermögen gebe [42]. Herr K. erklärt, wie er selbst sagt, das Begehrungsvermögen so allgemein, daß es unbestimmt bleibt, ob die Lust dem Begehrungsvermögen stets zum Grunde gelegt werden müsse. Seinem Vorgeben nach ist eine solche Behutsamkeit in der ganzen Philosophie sehr empfehlungswürdig. Die meisten Leser werden sich wahrscheinlich mehr über Herrn Kants Aufrichtigkeit, als über seine Behutsamkeit gewundert haben. Aus der unbestimmten Definition

Q

des

40) 3 — 5. [illegible]

des Begehrungs-Vermögens, könnte Niemand mit Gewißheit schließen, in wie fern Begehrungs-Vermögen vom Willen verschieden, oder damit übereinstimmend sey. Hierüber entscheidet Herr K. bald nachher, indem er [43]) den Willen eben so oder fast eben so, wie das Begehrungs-Vermögen, erklärt. — Herr K. bleibt hiebey nicht stehen, sondern redet [44]) in der Folge von einem untern, und einem obern Begehrungs-Vermögen, und hält bloß das letztere für einerley mit dem Willen. In der Einleitung endlich zur Metaphysik der Sitten unterrichtet Herr K. seine Leser darüber, was er in der Kritik der reinen Vernunft schon geäußert hatte [45]), daß es eine doppelte Willkühr: eine thierische, und eine freye, und von der letztern einen negativen und positiven Begriff gebe. Hier erwähnt er auch zuerst eines Vermögens, nach Belieben zu thun und zu lassen, welches bald Willkühr, bald Wunsch genannt werde [46]). Das Verkehrte, oder Unnatürliche in der Kantischen Gedankenfolge ist schon hinlänglich bewiesen, sobald man nur aufmerksam darauf gemacht hat.

Herr K. stimmt in seinen Begriffen und Sätzen über den Willen, und die Freyheit des Menschen eben so wenig mit sich selbst zusammen, als er sie gehörig zu ordnen wußte. Der Wille ist bald das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principien zu handeln, oder die practische Vernunft selbst [47]): welche Identität des Willens und der practischen Vernunft an manchen andern Stellen [48]) wiederhohlt, und bestätigt wird. Bald ist der Wille ein Vermögen, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß **sich selbst** zum Handeln zu bestimmen, oder eine Art von Causalität lebender Wesen, in so fern sie vernünftig sind [49]). An andern

Stellen

43) 14. 44) 15. 45) I. 2. 26.
46) 17. 47) 10. 48) 16. 17. 19. 26.
49) 11. 12.

Stellen nennt er den Willen ein Vermögen, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände hervorzubringen, oder doch sich selbst zur Bewirkung derselben zu bestimmen [50]), wie er auch das Begehrungs-Vermögen erklärt hatte. Dann trennt er wiederum unteres, und oberes Begehrungsvermögen, und hält nur das letztere mit der reinen Vernunft, oder dem Willen für einerley. In demselbigen Werke unterscheidet er Willen und reinen Willen. Willen nennt er das Begehrungsvermögen, mit welchem der Verstand in einem gewissen Verhältnisse steht [51]): und reinen Willen, in so fern der reine Verstand, der in einem solchen Falle Vernunft heißt, durch die bloße Vorstellung eines Gesetzes practisch ist: — nach welchen Aeußerungen man reinen Verstand, und reine Vernunft, Willen, reinen Willen, und oberes Begehrungsvermögen für vollkommen einerley halten muß. — Zuletzt aber werden wieder Begehrungsvermögen, Wille, und Willkühr gänzlich von einander unterschieden [52]).

Die Kantischen Bestimmungen des freyen Willens, der Freyheit des Willens, der Autonomie, und der freyen Willkühr sind nicht weniger von einander abweichend, als die des Willens, oder Begehrungsvermögens. In der Kritik der reinen Vernunft nennt Herr K. die Willkühr frey, wenn sie unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt wird [53]). Er unterscheidet diese practische Freyheit von der transcendentalen, welche eine gänzliche Unabhängigkeit der Vernunft selbst von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt fordert [54]). In der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten drückt Autonomie des Willens diejenige Beschaffenheit des Willens aus, wodurch derselbe ihm selbst, unabhängig

50) 14. 51) 16. 52) 17.
53) 1. 54) 2.

abhängig von allen Beschaffenheiten der Gegenstände des Wollens ein Gesetz ist [55]. In derselbigen Schrift nennt Herr K. den Willen eine Causalität lebender vernünftiger Wesen, und Freyheit diejenige Eigenschaft dieser Causalität, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend seyn kann [56]. Er frägt, was Freyheit des Willens anders seyn könne, als Autonomie d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu seyn? [57] Die Metaphysik der Sitten redet von einem negativen und positiven Begriff der Freyheit der Willkühr. Der negative Begriff enthält die Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe: der positive, das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst practisch zu seyn [58]. Eben dieses Werk behauptet, daß Freyheit der Willkühr nicht in dem Vermögen bestehe, für, oder wider das Gesetz zu handeln [59]; wiewohl man von dieser libertas indifferentiae in der Erfahrung viele Beyspiele habe. Nur die Freyheit, in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft, sey eigentlich allein ein Vermögen. Die Möglichkeit hingegen, von der Gesetzgebung der Vernunft abzuweichen, müsse vielmehr ein Unvermögen genannt werden [60].

Noch viel auffallender aber, als die Abweichungen in den Begriffen und Erklärungen von Willen, und Freyheit des Willens, sind die offenbaren Widersprüche, in welche Herr K. an mehreren Stellen seiner Schriften, wo er vom Willen und von der Freyheit des Willens redet, gefallen ist.

Bald sagt Herr K. es brauche keinen Scharfsinn, um zu erfahren, was Pflicht sey, oder was wir thun müssen, um unser Wollen sittlich gut zu machen. Ein Jeder könne, wenn er wolle, ein unfehlbares Experiment anstel-

55) 18. 56) 20. 57) Ibid.
58) 26. 59) 29. 60) Ibid.

anstellen, um die moralischen Bestimmungsgründe von empirischen zu unterscheiden [61]). Bald hingegen erklärt er es für unmöglich [62]), durch Erfahrung einen einzigen Fall mit Gewißheit auszumachen, wo wir pflichtmäßig gehandelt hätten; und indem er dieses betheuert, setzt er hinzu, daß man in gewissen Augenblicken nicht ohne Grund zweyfelhaft werde, ob in der Welt wahre Tugend jemahls angetroffen worden [63]).

An vielen Stellen heißt es, daß der Wille überhaupt, oder der reine Wille weiter nichts, als practische Vernunft, oder reine practische Vernunft sey [64]). An andern Stellen wird behauptet, daß die wahre Bestimmung der Vernunft, als eines practischen Vermögens, das Einfluß auf den Willen haben solle, darin bestehe, einen an sich selbst guten Willen hervorzubringen, wozu schlechterdings Vernunft erfordert werde [65]): daß die reine Vorstellung der Pflicht durch den Weg der Vernunft auf das menschliche Herz einen viel mächtigern Einfluß habe, als alle andere Triebfedern [66]): daß die Vernunft den Willen bald unausbleiblich bestimme, bald nicht bestimme: daß der Wille der Vernunft bald völlig gemäß, bald nicht gemäß sey [67]).

Zu gewissen Zeiten glaubte Herr K. aus dem gemeinsten Vernunft-Gebrauch darthun zu können, daß die reine Vernunft für sich allein auch practisch sey [68]). Ja er behauptete so gar, daß es entweder gar kein Begehrungsvermögen gebe, oder daß die reine Vernunft für sich allein practisch sey [69]). Auch erklärt er die Möglichkeit, wie die reine Vernunft für sich allein practisch seyn könne: nämlich durch die Unterwerfung der Maxime einer jeden guten Handlung unter die Bedingung der

Taug-

61) 6. 8. 62) 7. 63) Ibid.
65) 10. 16. 17. 26. 65) 5. 66) 9.
67) 10. 68) 8. 69) 15.

Tauglichkeit der erstern zum allgemeinen Gesetze [70]. Zu andern Zeiten hielt er die menschliche Vernunft für völlig unvermögend, zu erklären, wie reine Vernunft practisch seyn könne [71]. Eben so unterscheidet er ein wahres oberes Begehrungs-Vermögen, oder die Vernunft, in so fern sie für sich selbst den Willen bestimmt, von dem untern, oder dem pathologisch bestimmbaren, und bemerkt, daß das letztere dem ersteren untergeordnet, ja specifisch von demselben verschieden sey [72].

An vielen Stellen redet Herr K. von freyem Willen, und von Freyheit des Willens [73]. In seiner letzten moralischen Schrift hingegen sagt er, daß der Wille, der auf nichts anders, als das Gesetz gehe, weder frey, noch unfrey: daß er vielmehr schlechterdings nothwendig, und gar keiner Nöthigung fähig sey [74].

Herr K. lehrt [75]: ein jedes Wesen, das nicht anders, als unter der Idee der Freyheit handeln könne, sey eben darum in practischer Rücksicht wirklich frey: d. i. es gölten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freyheit unzertrennlich verbunden sind, als ob sein Wille auch an sich selbst und in der theoretischen Philosophie gültig für frey erklärt würde. Man müsse einem jeden vernünftigen Wesen nothwendig auch die Idee der Freyheit leihen, unter der es allein handle. Im Begriff eines Willens sey schon der Begriff der Causalität, und in dem eines reinen Willens der Begriff einer Causalität mit Freyheit enthalten [76]. — Wiederum setzt er an denselbigen Stellen hinzu: der Begriff eines Wesens, das freyen Willen habe, sey der Begriff einer causa noumenon; und dieser Begriff sey in Ansehung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft zwar ein denkbarer,

70) 26. 71) 30. 72) 15.
73) Z. B. 20. 23. 74) 28.
75) 21. 76) 22.

barer, aber leerer Begriff. Er habe mit Fleiß die Freyheit bey den Handlungen vernünftiger Wesen nur in der Idee zum Grunde gelegt, damit er sich nicht verbindlich mache, die Freyheit auch in ihrer theoretischen Absicht zu beweisen.

Die practische Freyheit, oder die freye Willkühr, sagt Herr K. in der Critik der reinen Vernunft [77]), ist diejenige, die unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt wird. Diese practische Freyheit kann durch Erfahrung bewiesen werden. Denn nicht bloß das, was reitzt, d. i. die Sinne unmittelbar afficirt, bestimmt die menschliche Willkühr, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich, oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden. Ob aber, fährt er fort, die Vernunft selbst nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt werde, das geht uns im Practischen nichts an, sondern ist eine bloß speculative Frage, die wir ohne Bedenken bey Seite setzen können. Die transcendentale Freyheit, welche eine Unabhängigkeit der Vernunft selbst von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt fordert, ist und bleibt ein Problem, das für (vor) die Vernunft im practischen Gebrauch gar nicht gehört.

Wie ganz anders, als an den bisher angeführten Stellen, drückt Herr K. sich in den beiden wichtigsten moralischen Schriften über die Freyheit, und über die Art, sie zu beweisen, aus. — Es kommt, heißt es in der Critik der practischen Vernunft, bey der Frage nach derjenigen Freyheit, die allen moralischen Gesetzen — zum Grunde gelegt werden muß, darauf gar nicht

77) I.

nicht an; ob die nach einem Naturgesetze bestimmte Caussalität durch Bestimmungsgründe, die im Subjecte oder außer ihm liegen, und im ersten Fall, ob sie durch Instinct, oder mit Vernunft gedachte Bewegungsgründe nothwendig sey. Bestimmungsgründe der Causalität eines Wesens, so fern sein Daseyn in der Zeit bestimmbar ist, führen Naturnothwendigkeit bey sich, und lassen keine transcendente Freyheit übrig, welche als Unabhängigkeit von allem Empirischen, und also von der Natur überhaupt gedacht werden muß, ... ohne welche Freyheit in der letztern eigentlichen Bedeutung, die allein a priori practisch ist, kein moralisches Gesetz, keine Zurechnung nach demselben möglich ist. Eine jede andere Freyheit würde im Grunde nichts besser, als die Freyheit eines Bratenwenders seyn [78]. — Da die Sittlichkeit lediglich aus der Eigenschaft der Freyheit abgeleitet werden muß, so muß auch Freyheit als Eigenschaft des Willens vernünftiger Wesen bewiesen werden; und es ist nicht genug, sie aus gewissen vermeintlichen Erfahrungen von der menschlichen Natur darzuthun, wiewohl dieses auch schlechterdings unmöglich ist, und lediglich a priori dargethan werden kann, sondern man muß sie als zur Thätigkeit vernünftiger, und mit einem Willen begabter Wesen überhaupt beweisen. .. Und nun beweist Herr K. nicht die von ihm so genannte transcendentale Freyheit, sondern nimmt die Freyheit in der Idee an, und wünscht sich selbst Glück dazu, daß er durch diesen Ausweg sich von der Last, welche die Theorie drücke, befreyt habe [79].

Die wahre transcendentale Freyheit geht, wie wir eben gesehen haben, verloren, wenn sie durch Gründe bestimmt wird: diese Gründe mögen in, oder außer dem Subjecte liegen, mögen von dem Instinct, oder der Vernunft

78) 23. 79) 21.

Vernunft vorgeben werden 80). — Und doch darf die Freyheit der Willkühr nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln (libertas indifferentiae) definirt werden 81). Auch ist die Freyheit nicht gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Causalität nach unwandelbaren Gesetzen von besonderer Art seyn; denn sonst wäre ein freyer Wille ein Unding 82). Diese Gesetze der Freyheit heissen zum Unterschiede von den Naturgesetzen moralische; und werden als reine practische Vernunftgesetze innere Bestimmungsgründe der freyen Willkühr 83). Wenn man die Menschen genau genug kennte, so würde man ihre Handlungen eben so unfehlbar, als Sonnen- und Mondfinsternisse vorhersagen: man würde sie als unausbleiblich nothwendig erkennen, und dennoch mit Recht sagen können, daß die Handelnden frey seyen: daß sie im Stande gewesen wären, das zu unterlassen, was sie unausbleiblich nothwendig gethan haben 84).

Von der Freyheit der Willkühr, sagt Herr K. 85) gibt es einen doppelten Begriff, einen negativen, und positiven. Der negative Begriff drückt die Unabhängigkeit der Bestimmung der Willkühr durch sinnliche Antriebe aus. Der positive ist das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst practisch zu seyn. — Die Freyheit, sagt eben dieser Weltweise 86), kennen wir nur als negative Eigenschaft in uns, nämlich durch keine sinnliche Bestimmungsgründe zum Handeln genöthigt zu werden. Als Noumen aber, oder ihrer positiven Beschaffenheit nach können wir sie gar nicht darstellen.

Die Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens sich selbst zum allgemeinen Gesetze zu machen,

ist

80) 21. 81) 29. 82) 20.
83) 27. 84) 24. 25. 85) 26.
86) 29.

ist selbst das alleinige Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne irgend eine Triebfeder, oder Interesse derselben als Grund unterzulegen. — Und bald nachher behauptet Herr K.: Interesse ist das, wodurch die Vernunft practisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache wird [87]).

Nach den von mir angeführten Parallel-Stellen wird jeder Leser, dem nicht eine blinde Eingenommenheit das Vermögen geraubt hat, offenbare Uebereinstimmungen, und Widersprüche von Ideen wahrzunehmen, gestehen müssen, daß kein berühmter Weltweiser der alten, oder neuen Zeit die Lehre von dem Willen, und der Freyheit des Menschen in einem solchen Grade verwirrt, die Bedeutungen der Wörter, Wille, Freyheit, und Willkühr so oft und so eigenmächtig verändert, und sich selbst so oft und so handgreiflich widersprochen hat, als Herr K., und alles dieses, ohne die geringste neue Wahrheit, oder nur das geringste neue Paradoxon vorzubringen.

Die Cudworthische Schule lehrte, wie man sich aus dem zweyten Abschnitt dieses Theils erinnern wird, über Verstand und Vernunft, über die ewige Schicklichkeit und Unschicklichkeit, oder die ewigen Verhältnisse der Dinge, über die unwandelbare Gesetzmäßigkeit und Ungesetzmäßigkeit von Handlungen eben das, was Herr K. nachher über den reinen Verstand, die reine practische Vernunft, und das Sittengesetz vortrug. Shaftsbury, Hume, Smith, u. s. w. antworteten den Schülern von Cudworth eben so, wie Garve und Andere Herrn Kant geantwortet haben, und noch jetzt antworten.

Weil Cudworths Schüler behaupteten, daß die Gesetzmäßigkeit der Handlungen die einzige Triebfeder derselben seyn müsse: daß Handlungen eben so viel von ihrem

87) 19.

ihrem Werthe verlören, als außer der Vernunft, oder der Gesetzmäßigkeit von Handlungen, selbstische, und wohlwollende Triebe mitwirkten; so sagte der Graf von Shaftsbury [88]): "Nichts also kam eigentlich in irgend einem Geschöpfe Güte, oder Nicht-Güte [89]) genannt werden, als was von natürlichen Anlagen des Herzens herkommt [90]). Ein gutes Geschöpf ist dasjenige, was durch natürliche Anlagen oder Triebe unmittelbar, und nicht mittelbar, oder zufällig zum Guten hin- und vom Bösen weggetrieben wird; und ein nicht-gutes, oder böses Geschöpf ist gerade das Gegentheil, dasjenige nämlich, dessen gute Neigungen zu schwach sind, um dasselbe unmittelbar zum Guten hin- und vom Bösen wegzubringen: oder das auch durch seine Neigungen gerade zum Bösen hin- und vom Guten weggetrieben wird. — Wenn jemand ein zorniges, oder verliebtes Temperament bändigt, und sich durch die stärksten Versuchungen zu keiner harten, oder unkeuschen Handlung anreitzen läßt, so preisen wir die Tugend eines solchen Menschen mehr, als wir gethan haben würden, wenn er von solchen Neigungen und Versuchungen frey gewesen wäre. Und dennoch wird Niemand sagen, daß ein Hang zu irgend einem Laster ein Bestandtheil der Tugend sey, oder zur Vollendung eines tugendhaften Charakters gehöre. In diesem Falle scheint einige Schwierigkeit zu liegen, die aber bloß in folgendem besteht. Wenn sich in einem Theile der natürlichen Anlagen böse Neigungen finden, während daß in einem andern Theile gute Triebe vorhanden sind, die Stärke genug haben, ihre Gegner zu überwältigen; so ist dieß der sicherste Beweis, daß ein mächtiges Princip der Tugend zum Grunde liege, und in den natürlichen Anlagen herrsche. Wo hingegen keine böse Neigungen rege

88) Inquiry concerning virtue p. 19.
89) Goodness or illness.
90) Except, what is from natural temper.

rege sind, da kann jemand wohlfeiler tugendhaft seyn: d. h. er kann sich nach den bekannten Gesetzen der Tugend richten, ohne ein so mächtiges Princip der Tugend zu besitzen, als der Andere. Wenn aber der Andere, dem das wichtigere Tugend-Princip eingepflanzt ist, zuletzt die demselben entgegengesetzten Neigungen verliert, oder ausrottet; so büßt er gewiß nichts an Tugend ein. Im Gegentheil reinigt er sich von dem, was fehlerhaft war, übergibt sich der Tugend um desto vollständiger, oder besitzt sie in einem höhern Grade, als vorher."

Weil die Schüler von Cudworth vorgaben, daß die Vernunft die einzige Quelle aller Begriffe von Recht und Unrecht, die einzige Richtschnur, Richterinn, und Triebfeder sittlich guter Handlungen sey: daß das Gute, und Böse nicht, wie das Schöne, und Häßliche empfunden, sondern gleich den übrigen unwandelbaren Beschaffenheiten, und Verhältnissen der Dinge erkannt würden; so lehrte Hutcheson [91]), daß es unläugbar etwas ganz anderes sey, Dinge als wirklich, oder unwirklich, als wahr oder falsch zu denken, und etwas ganz anderes, Dinge als angenehm, und nützlich, d. i. gut, oder als unangenehm und schädlich, d. i. böse zu empfinden und sich vorzustellen, die einen zu begehren, und zu verfolgen, die Andern zu verabscheuen, und zu fliehen. In so fern der Mensch das Gute und Böse begehre und verabscheue, zu erlangen, oder zu vermeiden strebe, schreibe man ihm Willen zu, und dieser Wille habe zwey natürliche ruhige Bestimmungen [92]): nämlich, zuerst, einen unwandelbaren steten Trieb zu eigener Vollkommenheit, und Glückseligkeit, und zweytens einen eben so unwandelbaren und beständigen Trieb, die Wohlfahrt Anderer zu befördern. Außer diesen beiden ruhigen Bestimmungen

P 2 des

91) System of Moral Philos. 1. 7. seq. p.
92) Two calm natural determinations.

des Willens gebe es noch viele andere besondere und unruhige, so wohl selbstische, als wohlwollende Triebe und Neigungen, welche auf ihre eigene Befriedigung abzwecken, und von den höheren Neigungen in Ordnung gehalten, oder bezähmt werden müßten 93).

In Beziehung auf dieselbigen Begriffe und Grundsätze der Cudworthischen Schule sagte Hume: 94) "Es scheint außer allem Streit, daß die Vernunft in der eigentlichen Bedeutung des Worts, oder das Vermögen, über Wahrheit und Falschheit zu urtheilen, nie eine Triebfeder des Willens werden, oder Einfluß auf den Willen erlangen könne, als in so fern sie irgend eine Neigung, oder Leidenschaft berührt. Abgezogene Verhältnisse von Ideen sind Gegenstände der Neugierde, oder Wißbegierde, nicht des Wollens; und wirkliche Gegenstände und Begebenheiten, die weder Begierde noch Abscheu erregen, sind uns vollkommen gleichgültig, und können nie, sie mögen bekannt oder unbekannt, richtig oder unrichtig gefaßt seyn, als Triebfedern von Handlungen angesehen werden. Was man gewöhnlich Vernunft nennt, und in moralischen Untersuchungen so sehr empfiehlt, ist im Grunde nichts, als eine allgemeine und ruhige Neigung, welche ihren Gegenstand in großer Ferne, und in einem weiten Umkreise umspannt, und den Willen antreibt, ohne eine merkliche Gemüthsbewegung hervorzubringen. Wir sagen: ein Mann sey in seinem Gewerbe aus Vernunft, oder Ueberlegung fleissig und betriebsam: das heißt, aus einem ruhigen Verlangen nach Reichthum, und äußerem Glück. Ein Mann, heißt es oft, hange der Gerechtigkeit aus Vernunftgründen an: d. h. aus einer ruhigen Rücksicht auf das gemeine Beste. Dieselbigen Gegenstände, die sich der Vernunft in der angegebenen Bedeutung empfehlen, werden auch Gegenstände von dem,

93) II. 117.
94) On the Passions sect. V. p. 219. 220.

dem, was wir Leidenschaften nennen, wenn sie uns näher gebracht werden, und einige Vortheile entweder in Rücksicht auf unsere äußere Lage, oder auf unsern innern Gemüths-Zustand mit sich führen: in welchen Fällen sie eine heftige und unruhige Gemüthsbewegung erwecken. Entfernte Uebel vermeiden wir, wie man zu reden pflegt, aus Vernunft. Nahe Uebel erzeugen Furcht, Schrecken, und Entsetzen, und werden Gegenstände einer Leidenschaft. Der gemeine Fehler der Metaphysiker bestand darin, daß sie die Bestimmung des Willens Einem dieser Principien zuschrieben, und dem Andern allen Einfluß absprachen. Die Menschen handeln oft wissentlich gegen ihre eigenen wahren Vortheile, und eben deßwegen ist es nicht immer die Hinsicht auf das gröste mögliche Gut, was sie in Bewegung setzt. Sehr oft widersetzen sich Menschen einer heftigen Leidenschaft in Rücksicht auf künftige Vortheile und Entwürfe. Gewiß also ist es auch nicht immer das gegenwärtige Vergnügen, oder Mißvergnügen, was ihren Willen bestimmt. Ueberhaupt kann man sagen, daß beide Principien auf den Willen wirken, und wenn sie einander widersprechen, daß Eins die Oberhand erhält, entweder nach dem allgemeinen Charakter, oder der gegenwärtigen Stimmung einer jeden Person. Was wir Stärke der Seele nennen, schließt das Uebergewicht der ruhigen Neigungen über die heftigen in sich: wiewohl wir ohne Mühe wahrnehmen können, daß nicht leicht Jemand diesen Vorzug in einem solchen Grade besitzt, um nie den Reitzungen heftiger Affecten nachzugeben. Aus der Veränderlichkeit der Gemüths-Anlagen, und Gemüths-Stimmungen entspringt die große Schwierigkeit, die Entschließungen und Handlungen der Menschen vorherzubestimmen, so oft irgend ein Streit von Leidenschaften, und Triebfedern vorhanden ist."

Auch Smith hatte die Cudworthischen Ideen von Vernunft, Gesetzmäßigkeit, und Pflicht im Sinne, wenn

er schrieb: 95) "Alle jene liebenswürdigen, und bewunderten Handlungen, zu welchen unsere wohlwollenden Neigungen uns antreiben, müssen eben so wohl aus diesen Neigungen, als aus der Rücksicht auf allgemeine Pflichtgebote herfließen. Ein Wohlthäter hält sich schlecht belohnt, wenn Einer, um den er sich verdient gemacht hat, ihm bloß aus einer kalten Betrachtung von Pflicht, ohne alle Zuneigung für seine Person vergilt. Ein Ehegatte ist mit der nachgiebigsten Frau unzufrieden, wenn er glauben muß, daß ihr Betragen kein anderes Princip habe, als den Gedanken der Verhältnisse, in welchen sie gegen ihren Mann steht. Wenn ein Sohn alle kindliche Pflichten auch noch so vollkommen erfüllt, und nicht die zärtliche Ehrfurcht beweist, die einem guten Sohne so wohl ansteht; so kann der Vater sich mit Recht über seine Gleichgültigkeit beklagen. Und wiederum könnte ein Sohn mit einem Vater nicht zufrieden seyn, der zwar alles thäte, was einem guten Vater obliegt, aber keine Spur von väterlicher Liebe blicken ließe. Bey allen solchen geselligen, und wohlwollenden Empfindungen ist es angenehm zu sehen, daß der Gedanke von Pflicht sie eher einschränken, als beleben, sie eher zurückhalten muß, nicht zu viel, als antreiben, genug zu thun. Mit innigem Vergnügen nehmen wir einen Vater wahr, der seiner zärtlichen Liebe für Kinder Schranken setzen, einen Freund, der seiner natürlichen Großmuth Einhalt thun, und einen Verpflichteten, der seine zu lebhafte Dankbarkeit zurückhalten muß."

"Gerade das Gegentheil findet bey allen ungeselligen, und übelwollenden Leidenschaften Statt. Wir müssen gern und ohne Widerstreben vergelten, aber nie ohne eine gewisse Ueberwindung strafen. — Die selbstischen Leidenschaften halten in diesem, wie in andern Stücken, ein

95) I, 287. et seq. p.

ein gewisses Mittel zwischen den geselligen und ungeselligen Neigungen. Die Verfolgung unserer eigenen Vortheile muß in allen gewöhnlichen Fällen mehr aus allgemeinen Grundsätzen des Betragens, als aus Leidenschaften für die begehrten Gegenstände herzufließen scheinen. Allein bey wichtigen, und außerordentlichen Gelegenheiten würden wir in einem seltsamen Lichte erscheinen, wenn die Gegenstände selbst uns nicht mit einer gewissen leidenschaftlichen Wärme erfüllten. Wir würden einen Fürsten verachten, der es sich nicht ernstlich angelegen seyn ließe, eine ganze Provinz zu vertheidigen, oder zu erobern. Wir würden eine Privatperson wenig achten, die sich nicht alle ersinnliche Mühe gäbe, ein wesentliches Gut, oder eine ansehnliche Stelle zu erhalten, welche sie ohne Kriecherey, und Ungerechtigkeit zu erlangen im Stande wäre. .. Selbst ein Kaufmann wird von seinen Nachbaren für einen elenden Tropf gehalten, wenn er sich nicht auf das äußerste anstrengt, um einen großen Streich auszuführen, oder einen sehr großen Gewinn zu machen."

So wie Herr Kant die Begriffe und Lehrsätze der Cudworthischen Schule angenommen hatte; so konnten Garve und Andere, welche das von Herrn K. erneuerte System prüften, wenig mehr thun, als die triftigen Gründe, welche die Englischen Weltweisen längst vorgebracht hatten, wiederhohlen, und nach ihrer Art einkleiden.

Herr K., sagt Garve [96]), definirte den Willen als das Vermögen des Menschen, bloß durch Vernunft-Principien in Thätigkeit gesetzt zu werden... Aber diejenigen Philosophen, welche die Erfahrung allenthalben zu Rathe ziehen, werden läugnen, daß es einen Willen in dieser Bedeutung, daß es ein solches Vermö-

 gen

96) Einleitung, u. s. w. 278 S.

gen im Menschen gebe. Sie werden fortfahren zu glauben, daß das höhere sowohl, als das niedrigere Begehrungsvermögen, außer den Principien, welche nur Regeln enthalten, auch noch Triebfedern bedürfe, und daß das Wort Gut in allen Sprachen dasjenige sey, welches den Inbegriff aller Triebfedern bedeutet, aber von den Philosophen zur Bezeichnung derjenigen Triebfedern, welche den vernunftmäßigen Willen in Bewegung setzen, gebraucht worden sey."

"Es gibt [97]) in der geistigen Natur des Menschen zwey ganz verschiedene Dinge, die auch in ihren Wirkungen wenig von einander getrennt bleiben, und ohne ein drittes, welches eine Verbindung zwischen ihnen stiftet, ohne allen Einfluß auf einander bleiben. Von diesen beiden Dingen ist das eine das Denken; und das andere das Begehren, worein ich auch das vernünftige Wollen einschließe. . . Das Denken hat es mit der Wahrheit zu thun, und geht auf die Erkenntniß derselben. Das Begehren hat zu seinem Gegenstande etwas, welches, weil es noch einfacher ist, als das Wahre, sich noch weniger, als dieses erklären läßt: welches aber alle Menschen kennen, ohne Erklärung kennen, und welches sie mit verschiedenen Nahmen, bald das Angenehme, bald das Wünschenswerthe, überhaupt aber mit dem allgemeinen Nahmen des Guten benennen; und hat zum Entzwecke, den Menschen in Thätigkeit zu setzen, und Handlungen hervorzubringen, wodurch er sich dieses Gute verschaffe."

"Das Wahre ist von dem Guten eben so getrennt, als das Denken vom Begehren. Durch die Ueberzeugung, daß eine Sache wahr sey, wird kein Mensch in Bewegung, und Thätigkeit versetzt, und die Wahrnehmung des Guten und Angenehmen bringt keine Erkenntniß

97) 371 u. f. S. l. c.

kenntniß des Wahren hervor, noch wirkt sie auf die Ueberzeugung. — Wenn der Geometer sich irgend eine geometrische Wahrheit denkt, so bleiben sein Geist und sein Cörper in der vollkommensten Ruhe. Wird aber in diesem Geometer die Vorstellung erweckt, daß er einen Sohn habe, und daß dieser in dem gegenwärtigen Augenblick von einer tödtlichen Krankheit befallen sey; so springt er von seinem Stuhle auf, und voll Verlangen nach der Erhaltung seines Kindes eilt er dahin, wo er diesem Hülfe leisten kann."

"Was ist nun dieses so genannte Gute? d. h. was ist dasjenige, was Verlangen erregt, den Geist zuerst in Thätigkeit setzt, und macht, daß er auch seinen Cörper mit sich fortbewegt?"

"Es gibt Vorstellungen, bey welchen wir bloß ein von uns verschiedenes Object vor uns haben, und unsrer selbst und unsers gegenwärtigen Zustandes ganz vergessen. Von dieser Art sind die Vorstellungen des Mathematikers. Seine Vierecke, und Dreyecke haben nicht den mindesten Einfluß auf ihn, sondern lassen ihn kalt, und unbeweglich. Es gibt hingegen andere Vorstellungen, bey welchen wir entweder ganz allein uns selbst, und unsern gegenwärtigen Zustand uns vorstellen, oder wenn wir auch einen von uns verschiedenen Gegenstand in's Auge fassen, doch durch diesen alle Augenblicke an uns selbst, und die Lage, worin wir uns befinden, erinnert werden. So stellt sich der schmerzhaft Kranke fast nichts, als den Theil des Cörpers, woran er leidet, und den Zustand desselben vor. . . Vorstellungen dieser Art sind die interessanten, die anziehenden, oder abschreckenden, kurz die den Menschen in Bewegung setzenden, und ihn zum Handeln reitzenden Vorstellungen."

"Wenn nämlich ein gewisser Zustand bey uns gegenwärtig ist, und wir uns dieses Zustandes bewußt werden,

 oder

oder ihn uns vorstellen; so ist es nach den Gesetzen unserer Natur nothwendig, daß wir entweder einen solchen Zustand dem entgegengesetzten, oder einem andern vorhergegangenen Zustande vorziehen, und daher dessen Fortdauer gern sehen: oder daß wir einem andern Zustande, welcher ehedem uns gegenwärtig war, oder selbst seinem entgegengesetzten den Vorzug geben: in welchem Falle wir die Fortdauer des jetzigen ungern sehen."

"Dieser Vorzug, den wir bey der Vorstellung unserer selbst, und unsers Zustandes, und zwar bey der Vorstellung eines gegenwärtigen Zustandes, dem einen Zustande vor dem andern geben, ist das Element von dem Begriffe des Guten. Und dieses so allgemein bestimmte Gute . . . ist das Einzige in der menschlichen Natur, welches die Begierden sowohl, als den Willen in Bewegung setzen, und zum Zweck eines thätigen Bestrebens dienen kann. Aus mehreren solchen Zuständen, welche ihm, als sie gegenwärtig waren, wohlgefielen, setzt der Mensch den ersten rohen Begriff der Glückseligkeit zusammen. Und in so fern ist die Glückseligkeit der letzte und alleinige Zweck, welchen sich der Mensch bey allen seinen Handlungen vorsetzen, und welcher ihn zur Thätigkeit irgend einer Art bewegen kann [98])."

Ich halte es für überflüssig, über die Kantsche Erklärung des Willens, und über die Meinung: daß die Vernunft allein, oder die Vorstellung von Gesetz und Pflicht den Willen in Bewegung setzen könne, und solle, etwas weiter hinzu zu fügen. Wer durch das Angeführte nicht eines Andern belehrt worden ist, der mag immerhin seines Glaubens leben und sterben. Jetzt ist noch übrig, die Kantische Erklärung von Freyheit des Willens, oder von freyer Willkühr zu prüfen. Es wird nicht

98) Man vergleiche 121. 22. S. in der Note.

nicht schwer seyn, zu zeigen, daß diese Erklärung eben so wenig wahr und neu, als die vom Willen ist.

Ich nehme hier gar keine Rücksicht auf die widersprechenden Arten, auf welche Herr K. sich über die von ihm so genannte practische und transcendentale Freyheit geäußert: wie er bald die Erstere für vollkommen hinreichend, und durch Erfahrung erwiesen, und die Letztere für gleich entbehrlich und unerweislich: bald die practische für gänzlich unzureichend, und die transcendentale für die einzige nothwendige, streng zu erweisende, und wirklich bewiesene Freyheit erklärt hat: wie er endlich bald behauptet, daß wir von dieser transcendentalen Freyheit nur einen negativen, bald, daß wir auch einen positiven Begriff davon hätten. Herr K. mag sich so sehr, und so oft widersprechen, als er will; so gründet er doch seine ganze practische Philosophie auf den Begriff der Freyheit, und erklärt alsdann, wann er dieses thut, die Freyheit, oder Autonomie für die Eigenschaft des Willens, unabhängig von allen Beschaffenheiten der Gegenstände des Wollens, sich selbst Gesetz zu seyn. Diese Erklärung ist nichts weniger, als bestimmt. Die Redensarten: der Wille ist sich selbst Gesetz, oder der Wille, oder die practische Vernunft bestimmt sich selbst, können mehrere Bedeutungen haben. Herr K. sagt bloß, daß die Freyheit der Willkühr nicht in dem Vermögen bestehe, für oder wider das Gesetz zu handeln: wiewohl man von einer solchen Freyheit der Gleichgültigkeit manche Beyspiele in der Erfahrung habe.

Meine Leser werden das, worauf es hier ankommt, besser fassen, wenn ich vorher die Hauptwörter, welche Herr K. in den verschiedensten, entweder unrichtigen, oder ungewöhnlichen Bedeutungen gebraucht hat, vorher genau werde bestimmt haben.

Der

Der Ausdruck Wille bezeichnet sehr oft bloß das Vermögen, das Gute zu begehren, und das Böse zu verabscheuen: sehr oft aber nicht bloß das Vermögen, zu begehren, und zu verabscheuen, sondern auch ein Bestreben, das begehrte Gute zu erlangen, und die verabscheuten Uebel zu vermeiden. In so fern der Wille ein Vermögen ist, das Gute zu begehren, und das Böse zu verabscheuen, ist er vollkommen frey, oder gegen alle fremde Gewalt vollkommen sicher. So wenig aber irgend eine Gewalt den Willen zwingen kann, etwas zu begehren, was er verabscheut, und umgekehrt; eben so wenig kann er sich erwehren, das, was Gut scheint, zu begehren, und das, was Böse scheint, zu verabscheuen. In so fern wir das Begehrte wählen, das Verabscheute meiden können, wird der Wille mit dem Nahmen der Willkühr belegt; und dieser Willkühr steht die Nothwendigkeit entgegen, die uns zwingt etwas zu thun, was wir nicht thun, und uns hindert, etwas zu thun, was wir gern thun möchten. In so fern wir endlich das Vermögen haben, nicht immer das zu wählen, was durch gegenwärtige Reitze und Vortheile Begierden erregt, sondern was wir nach reifer Ueberlegung als wahrhaftig Gut, oder als das Beste, oder als das kleinste Uebel befinden: und eben so nicht immer das, was durch gegenwärtige widrige Eindrücke oder Schmerzen und Nachtheile Abscheu erweckt, sondern das wirklich Böse, oder das größte Uebel zu fliehen: in so fern wird unser Wille, freye Willkühr, Freyheit des Willens, wahre Freyheit genannt 99).

Nun sagten von jeher berühmte Männer: wir mögen uns nach gegenwärtigen sinnlichen Reitzen, und den daher entstehenden Begierden und Verabscheuungen, oder wir

99) Leibnitz Nouvr. Essais p. 133. 137. Ferguson II. 152. 153. p.

wir mögen uns nach unsrer besten Erkenntniß bestimmen; so ist im Grunde unser Wille nie frey, weil er durch irgend eine Empfindung, und Vorstellung, eben so gewiß bestimmt wird, als eine Kugel, welche ein von außenher kommender Stoß forttreibt. Nichts geschieht ohne Ursache, und eben deßwegen geschieht alles, was geschieht, nothwendig. Das Künftige ist eben so gewiß, als das Vergangene. Nichts ist möglich, als das, was geschehen ist, oder jetzt geschieht, oder künftig geschehen wird. So dachte nicht bloß der Dialektiker **Diodor**, der Gegner **Chrysipps**: so dachten die berühmtesten älteren Weltweisen der Griechen: so alle diejenigen, welche man in neueren Zeiten Fatalisten genannt hat [100]).

Um dieser zwingenden Nothwendigkeit auszuweichen, nahm **Epikur** außer dem ewigen Gesetze der Bewegung, wodurch die Atomen niederwärts getrieben werden, eine ursachlose Abweichung derselben von ihrem senkrechten Fall an, und aus diesen ursachlosen Abweichungen der Atomen leitete er die Freyheit des Willens, und freye ursach-

100) Cicer. de fato c. 17. Ac mihi quidem videtur, cum duae sententiae fuissent veterum philosophorum, vna eorum, qui censerent omnia ita fato fieri, vt id fatum vim necessitatis afferret, in qua sententia Democritus, Heraclitus, Empedocles, Aristoteles fuit; altera eorum, quibus viderentur sine vllo fato esse animorum motus voluntarii: Chrysippus tanquam arbiter honorarius, medium ferire voluisse: sed applicat se ad eos potius, qui necessitate motus animos liberatos volunt. et c. 7. At hoc, Chrysippe, minime vis: maximeque tibi de hoc ipso cum Diodoro certamen est. Ille enim id solum fieri posse dicit, quod aut sit verum, aut futurum sit verum: et quidquid futurum sit, id dicit fieri necesse esse, et quidquid non sit futurum, id negat fieri posse. S. auch Garvens Anmerk. zu Fergusons Moral-Philosophie S. 293.

ursachlose Entschließungen des Willens ab [1]). Diese ursachlosen Bewegungen der Atomen, und des Willens wurden nicht nur von den Skeptikern, oder Dialektikern, und Fatalisten, sondern auch von den Stoikern lächerlich gemacht. Eben deßwegen sagte **Karneades**, der ein nicht geringeres Vergnügen daran fand, seinen Gegnern aus Verlegenheiten herauszuhelfen, als ihre Systeme zu bestreiten, zu den **Epikureern**: ihr könnt eure Sache viel besser vertheidigen, als ihr bisher gethan habt. Um der unvermeidlichen Nothwendigkeit der Dinge zu entgehen, habt ihr gar nicht nöthig, zu einer lächerlichen Ursachlosigkeit der Bewegungen der Atomen, und des Willens eure Zuflucht zu nehmen. Antwortet vielmehr: die Bewegungen unsers Willens sind allerdings frey, nicht weil sie ohne Ursache geschehen, sondern weil sie nicht durch äußere Ursachen bewirkt werden. Die Natur freyer Entschließungen bringt es mit sich, daß sie in unserer Gewalt sind, und daß der Grund derselben nicht in etwas außer uns, sondern allein in der ursprünglichen Beschaffenheit des Willens liege [2]). Auch neuere Weltweise dachten, wie **Karneades**. "Jede vernünftige Handlung,

1) Motus voluntarios ſine cauſa. Cicer. l. c. c. 10. 11. 17.

2) l. c. c. 11. Similiter ad animorum motus voluntarios non eſt requirenda cauſa externa. Motus enim voluntarius eam naturam in ſe ipſo continet, vt ſit in noſtra poteſtate, nobisque pareat: nec id ſine cauſa. Eius enim rei cauſa, ipſa natura eſt. Von dem Karneades rührte auch folgende Schlußkette gegen die ignaua ratio her: c. 14. 17. l. c. Si omnia antecedentibus cauſis fiunt, omnia naturali colligatione conſerte contexteque fiunt. Quodſi ita eſt, omnia neceſſitas efficit. Id ſi verum eſt, nihil eſt in noſtra poteſtate. Eſt autem aliquid in noſtra poteſtate. At ſi omnia fato fiunt, omnia cauſis antecedentibus fiunt. Non igitur fato fiunt, quaecunque fiunt.

lung, sagt Ferguson, I. 153. hat allerdings einen Bewegungsgrund; allein kann die Seele sich nicht selbst bestimmen, und unter den Betrachtungen, und Gegenständen, die sich ihrer Wahl darbieten, die Ursache ihrer eigenen Bestimmung werden?"

Wer nun behauptet, daß der Wille ganz allein alsdann frey sey, wann er weder durch sinnliche Reitze, und die daher entstehenden Begierden, und Verabscheuungen, noch auch durch die Resultate der Ueberlegungen der Vernunft oder des Verstandes bestimmt werde; der muß, wie es scheint, entweder mit dem Epikur sagen, daß es eine Freyheit der Gleichgültigkeit gebe, und daß der Mensch sich ohne, oder gegen alle Bewegungsgründe bestimmen könne; oder mit dem Karneades, daß der Grund der freyen Bestimmungen des Willens in der Natur des Willens liege. Herr Kant verwirft die Freyheit der Gleichgültigkeit, und lehrt, daß die Freyheit nicht gesetzlos, daß vielmehr unwandelbare Gesetze der Freyheit vorhanden seyen. Es bleibt ihm also, so viel man absehen kann, weiter nichts übrig, als mit dem Karneades zu behaupten, daß die Natur des freyen Willens es mit sich bringe, daß er sich selbst bestimme. — Was gewinnt man aber damit, kann man mit Recht fragen, wenn man die Bestimmungen des Willens nicht von den Ueberlegungen, und Meditationen des Verstandes, oder der Vernunft, sondern von seiner Natur abhängig macht? Wir haben uns die Natur unsers Willens eben so wenig, als die Natur unserer Vernunft, oder unsers Verstandes gegeben, vermöge deren wir im Stande sind, zu überlegen, und nachzudenken, und durch Ueberlegungen und Meditationen den Reitzen der Sinne, und den daher entspringenden Begierden, und Verabscheuungen zu widerstehen. So schlossen die Stoiker, vorzüglich Chrysipp, und eben so schlossen alle

alle berühmte Weltweise, welche in die Fußstapfen der Stoiker traten. Die Bestimmungen unsers Willens, lehrte Chrysipp, sind weder unvermeidlich, noch ursachlos. Alles, was geschieht, geschieht durch vorgehende Ursachen, allein nicht durch einerley Ursachen. Einige Ursachen sind unwiderstehlich, und bringen ihre Wirkungen unvermeidlich hervor: Andere sind nur bestimmend, veranlassend, geneigt machend, nicht zwingend; und bey den Wirkungen, die durch solche Ursachen erzeugt werden, denken wir es uns immer als möglich, daß sie anders geschehen konnten, als sie wirklich geschehen. Wenn gewisse Gegenstände auf unsere Sinne wirken; so bringen sie unvermeidlich Vergnügen oder Schmerz hervor. Eben so unvermeidlich erregt Vergnügen, Begierde, und der Schmerz Abscheu; allein nicht unvermeidlich ist es, daß wir der Begierde, oder dem Abscheu nachgeben [3]). Wenn Begierden und Verabscheuungen durch Ursachen, die wir nicht in unserer Gewalt haben, in uns entstehen; so können wir den Einen, und den Andern allerdings unterliegen. Allein wir können auch überlegen, können den Werth der begehrten, den Unwerth der verabscheuten Gegenstände untersuchen: und wenn wir dann finden, daß das Begehrte schädlich, und das Verabscheute nützlich sey; so können wir der locken-

3) Cicer. de fato c. 18. Chrysippus autem cum et necessitatem improbaret, et nihil vellet sine praepositis caussis euenire, caussarum genera distinguit, vt et *necessitatem* effugiat, et retineat *fatum*. Caussarum enim, inquit, aliae sunt *perfectae*, et *principales*: aliae adiuuantes et proximae. Quamobrem cum dicimus, omnia fato fieri caussis antecedentibus, non hoc intelligi volumus, caussis perfectis et principalibus, sed caussis adiuuantibus, antecedentibus, et proximis. . . Quae si ipsae non sint in nostra potestate, non sequitur, vt ne appetitus quidem sit in nostra potestate.

lockenden Begierde ungeachtet uns von dem Scheingute entfernen, der scheuchenden Verabscheuung ungeachtet dem Scheinübel nähern, oder das Eine fliehen, und das Andere ergreifen. Wegen dieses Gefühls, daß wir in allen den Fällen, wo wir aufsteigenden Begierden und Verabscheuungen ohne Ueberlegung nachgaben, hätten überlegen, und nach reifer Ueberlegung anders hätten handeln können, als wir wirklich gehandelt haben, schreiben wir uns Freyheit zu, und sehen uns selbst als die Ursachen unserer guten, und bösen Handlungen an. Chrysipp erläuterte seine Theorie durch folgendes Beyspiel. Ein Cylinder, oder Kreisel bewegt sich nicht eher, als bis er einen Stoß empfangen hat. Wenn dieses geschehen ist, so bewegt sich der Cylinder, und der Kreisel ein Jeder seiner Natur gemäß. Der Urheber des Stoßes gab diesen Cörpern Bewegung, aber nicht Beweglichkeit, nicht die Natur, vermöge deren ein Jeder sich auf die eigenthümliche Art bewegt. Auch Gegenstände also, die auf unsere Sinne wirken, erregen in uns angenehme, oder unangenehme Empfindungen und Vorstellungen. Die Empfindungen und Vorstellungen erwecken Begierden und Verabscheuungen. Allein die Bestimmungen des Willens, welche auf solche Begierden und Verabscheuungen erfolgen, sind eben so wenig Wirkungen der Gegenstände, die unsere Sinne afficirten, als die verschiedenen Bewegungen eines Cylinders und Kreisels einzig und allein die Wirkungen eines empfangenen Stoßes sind [4]).

So wenig verschiedene Menschen dieselbigen Gegenstände auf einerley Art empfinden, auf einerley Art begehren

4) c. 18. 19. l. c. Sed reuertitur ad cylindrum, et turbinem suum, quae moueri incipere, nisi pulsa, non possunt: id autem cum accidit, *suapte* natura, quod superest, et cylindrum volui, et versari turbinem putat. Vt igitur, inquit, qui protrusit cylindrum, dedit ei principium motionis, volubilitatem autem non

gehren und verabscheuen, und mit gleicher Kraft die begehrten Gegenstände verfolgen, die verabscheuten fliehen; eben so wenig, und noch weniger haben verschiedene Menschen gleich viel Freyheit, oder wie Leibnitz sagte, gleich viel Vermögen, so zu wollen, wie sie sollten [5]). Diese Freyheit ist um desto größer, oder kleiner, je vollkommner oder unvollkommner, je geübter, oder ungeübter das Gedächtniß, die Einbildungskraft, und der Verstand von Menschen: je beschränkter, oder ausgebreiteter, je richtiger oder unrichtiger ihre Kenntnisse von dem Werthe, und Unwerthe der Dinge: je heftiger endlich, oder gemäßigter ihre Sinnlichkeit, und Leidenschaften sind. In vielen Fällen scheint es so gar, als wenn es eine von allen eben genannten Vorzügen, und Gebrechen verschiedene ursprüngliche Stärke und Schwäche des Willens, oder der Seele gebe, vermöge deren einige Menschen entschlossene, und selbständige, andere unentschlossene, unselbständige, und schwache Menschen genannt werden. Personen sind um desto selbständiger, je leichter und öfter sie sich unter den schwersten Versuchungen und Prüfungen nicht nach sinnlichen Reitzen und Trieben, sondern nach eigener und reifer Ueberlegung bestimmen; [6]) und hingegen sind sie um desto unselbständiger, je schwerer und seltener sie sich nach eigener reifer Ueberlegung bestimmen, und je häufiger, und leichter sie ohne oder wider eigene Ueberle-

non dedit: sic visum obiectum imprimet illud quidem, et quasi signabit in animo suam speciem, sed assensio erit in nostra potestate: eaque, quemadmodum in cylindro dictum est, extrinsecus pulsa, quod reliquum est, suapte vi, et natura mouebitur.

5) La faculté de vouloir, comme il faut. Nouv. Essais p. 133.

6) Leibnitz p. 139. l. c. Selon que l'homme a de la vigeur en voulant, il determine les pensées suivant son choix, au lieu d'être determiné et entrainé par des perceptions involontaires.

berlegung und Entschließung durch die auf sie wirkenden Umstände, oder die sie umgebenden Personen bestimmt werden. Die jetzt erwähnte Seelen-Stärke, oder Freyheit, oder Selbst-Bestimmung, oder wie die Stoiker sagten, Autopragie hebt im Geringsten nicht die Gewißheit der Bestimmungen des freyen Willens, oder aller Handlungen freyer Wesen auf. **Leibnitz**, und Andere sagten es lange vor Herrn **Kant**, und Herrn **Fichte** [7]), daß, wenn wir eine vollkommne Kenntniß alles dessen hätten, was in und außer einem jeden Menschen vorginge, wir finden würden, daß alle freye Handlungen nothwendig seyen [8]). Und dennoch, setzte **Leibnitz** hinzu [9]), müssen wir unvermeidliche Nothwendigkeit, und gewisse Bestimmung [10]) unwiderstehlichen Zwang, und bloße Nöthigung, oder Geneigtmachung [11]) unwillkührliche, und willkührliche, unfreye und freye Handlungen unterscheiden. **Leibnitz**, und Andere [12]) verkannten die Schwierigkeiten nicht, auf welche man stößt, wenn man die Idee der Freyheit mit der Idee der gewissen Bestimmtheit aller Aeußerungen des freyen Willens zusammendenkt. Allein sie glaubten, daß man um dieser Schwierigkeiten willen weder den Grundsatz des zureichenden Grundes aufgeben, und eine Freyheit der Gleichgültigkeit annehmen [13]), noch auch

7) System der Sittenlehre S. 303.

8) Leibnitz l. c. Ainsi si par la necessité on entendoit la determination certaine de l'homme, qu'une parfaite connoissance de toutes les circonstances de ce, qui se passe au dedans, et au dehors de l'homme, pouroit faire prévoir à un esprit parfait, il est sur, qui les pensées, étant aussi determinées, que les mouvemens, qu'elles représentent, tout acte libre seroit necessaire.

9) l. c. et p. 133.

10) Necessité, determin. certaine.

11) Qui . . incline sans necessité.

12) Garve zum Ferguson S. 296. 297.

13) Leibnitz p. 137. pourvû qu'on ne confonde point le necessaire, et le determiné, et que l'on n'aille pas

auch das Gefühl der Freyheit verläugnen, und eine unvermeidliche Nothwendigkeit aller Handlungen des Menschen einführen dürfe, weil man in einem jeden dieser Fälle sich in weit grössere Schwierigkeiten verwickele, als welchen man auszuweichen die Absicht habe. Herr K. stürzt sich in die vereinigten Schwierigkeiten beider Extreme. Er unterwirft den Menschen als Sinnenwesen dem Natur-Mechanism oder einer zwingenden Nothwendigkeit. Als Intelligenz hingegen schreibt er ihm ein Vermögen zu, ohne alle gegebene Empfindungen, oder Vorstellungen, und daher entstehende Triebfedern sich selbst bestimmen zu können. Wer sich bey diesen Widersprüchen eher beruhigen kann, als bey der bisherigen Vorstellungsart der grösten Denker, und Menschenforscher, der mag es immerhin thun. Nur muß er nicht glauben, oder wenigstens Andere nicht glauben machen wollen, als wenn durch die vereinigten Schwierigkeiten zweyer widersprechenden Extreme das, was bisher in der Lehre von der Freyheit des menschlichen Willens nicht erklärt war, vollkommen wäre erklärt worden. Ich stimme dem eben so gründlichen, als bescheidenen Ferguson bey: "das Vermögen zu wählen, ist eine Thatsache, deren wir uns innerlich bewußt sind, und die daher so unwidersprechlich bewiesen ist, als irgend ein Factum bewiesen werden kann. Es ist gleich lächerlich, und vergeblich, diese Thatsache durch andere Gründe bestätigen, und ungereimt, sie durch Gründe bestreiten zu wollen. — Der Grundsatz: daß jede Wirkung eine Ursache haben müsse: kann über diesen Gegenstand kein neues Licht verbreiten.

pas s'imaginer, que les êtres libres agissent d'une maniere indeterminée, erreur, qui a prèvalû dans certains esprits, et qui detruit les plus importantes verités, même cet axiome fondamental: que rien n'arrive sans raison, sans lequel ni l'existence de Dieu, ni d'autres grandes verités ne sauroient être bien demontrées. Auch p. 138.

breiten. Der Grundsatz selbst ist nicht gewisser, als das Factum: der Wille ist frey, und Wahrheiten streiten gewiß nicht mit einander. — Wenn auch stets ein Bewegungsgrund vorhanden ist, um dessentwillen wir wollen, oder nicht wollen, so wäre es dennoch ungereimt, jede Wollung als einen Act der Nothwendigkeit, und nicht der Willkühr zu betrachten. Der Gebrauch von Gleichnissen, die von mechanischen Wirkungen hergenommen sind, leitet in diesem, wie in andern ähnlichen Fällen irre. Nach solchen Bildern stellt man sich das Gemüth in der Mitte verschiedener Bewegungsgründe wie einen Ball vor, der auf ein mahl nach mancherley Richtungen getrieben wird, und sich doch nur in einer Richtung bewegen kann. Der Wille ist die Richtung des Gemüths, und diese Richtung ist immer so, wie sie durch irgend einen Bewegungsgrund bestimmt wird. Man setzt voraus, daß die angenommene Analogie den Begriff der Nothwendigkeit von der Materie auf den Geist übertrage. Denn was wissen wir sonst von Nothwendigkeit, als daß eine gewisse Wirkung stets auf eine gewisse Ursache folgt? Allein in diesem Fall sucht man Dinge zu verwechseln, die nichts weniger, als einander gleich, und ähnlich sind. Die Richtung eines Balls ist nicht die Wirkung Eines Stoßes, sondern der Effect von vielen. Wenn ein Cörper, der von entgegengesetzten Kräften getrieben wird, die Zahl, Richtung, und Stärke derselben wahrnähme, und nach einer genauen Schätzung die Richtung Einer dieser bestimmten Kräfte wählte; so würde die Analogie vollkommen seyn. Allein der Schluß, den man nach dieser Voraussetzung zöge, würde nicht die Nothwendigkeit der Materie auf den Geist, sondern die Freyheit des Geistes auf die Materie bringen [14]."

14) I. 151–153.

Fünfter Abschnitt.

Ueber die Kantischen Ideen von Achtung, von Selbstliebe, Selbstsucht, und Eigendünkel: endlich über die Gerechtigkeit des Wunsches, von allen Neigungen frey zu seyn.

Zu den Hauptstücken der Kantischen Ethik gehören die in der Ueberschrift dieses Abschnitts angeführten Ideen, welche ich daher meinen Lesern zuerst nach der Ordnung der Kantischen Schriften vorlegen, und dann mit ihnen genauer erwägen will.

1. "Wenn Menschen aus Neigung Gutes thun: wenn sie aus vernünftiger Selbstliebe, und weisem Wohlwollen nicht nur ihr eigenes, sondern auch anderer Menschen Glück befördern; so haben alle solche Handlungen gar keinen moralischen Werth [15]. Diesen moralischen Werth erhalten Handlungen einzig und allein dadurch, daß sie ohne, oder gegen alle Neigung aus Pflicht unternommen werden. Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung für das Gesetz. Zum Objecte, als Wirkung meiner vorhabenden Handlung kann ich zwar Neigung haben, aber niemahls Achtung, eben darum, weil sie bloß eine Wirkung, und nicht Thätigkeit eines Willens ist. Eben so kann ich für Neigung überhaupt, sie mag nun meine, oder eines Andern seine seyn, nicht Achtung haben, ich kann sie höch-

15) Grundleg. zur Met. der Sitten 9 — 13 S.

höchstens im ersten Falle billigen, im zweyten bisweilen selbst lieben, d. i. sie als meinem eigenen Vortheile günstig ansehen. Nur das, was bloß als Grund, niemahls aber als Wirkung mit meinem Willen verknüpft ist, was nicht meiner Neigung dient, sondern sie überwiegt, wenigstens diese von deren Ueberschlage bey der Wahl ganz ausschließt, mithin das bloße Gesetz für sich, kann ein Gegenstand der Achtung, und hiermit ein Gebot seyn. Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung ganz absondern: also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als, objectiv, das Gesetz, und subjectiv, reine Achtung für dieses practische Gesetz [16]."

2. "Wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluß empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl; und daher von allen Gefühlen der erstern Art, die sich auf Neigung, oder Furcht bringen lassen, specifisch unterschieden. Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewußtseyn der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze, ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen Sinn bedeutet. Die unmittelbare Bestimmung des Willens durch das Gesetz, und das Bewußtseyn derselben heißt Achtung, so daß diese als Wirkung des Gesetzes auf das Subject, und nicht als Ursache desselben angesehen werden. Eigentlich ist Achtung die Vorstellung von einem Werthe, der meiner Selbstliebe Abbruch thut. Also ist es etwas, was weder als Gegenstand der Neigung, noch der Furcht betrachtet wird, obgleich es mit beiden zugleich etwas analogisches hat.

 Der

16) Ibid. S. 14. 15.

Der Gegenstand der Achtung ist also lediglich das Gesetz, und zwar dasjenige, das wir uns selbst, und doch als an sich nothwendig auferlegen. Als Gesetz sind wir ihm unterworfen, ohne die Selbstliebe zu fragen. Als uns von uns selbst auferlegt, ist es doch eine Folge unsers Willens, und hat in der ersten Rücksicht Analogie mit Furcht, in der andern mit Neigung. Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung für das Gesetz (der Rechtschaffenheit, u. s. w.), wovon jene uns das Beyspiel gibt. Weil wir Erweiterung unserer Talente auch als Pflicht ansehen, so stellen wir uns an einer Person von Talenten auch gleichsam das Beyspiel eines Gesetzes vor, (ihr durch Uebung hierin ähnlich zu werden) und das macht unsere Achtung aus. Alles moralische so genannte Interesse besteht lediglich in der Achtung für das Gesetz [17]."

3. "Hierin liegt eben das Paradoxon, daß bloß die Würde der Menschheit, als vernünftiger Natur, ohne irgend einen andern dadurch zu erreichenden Zweck, oder Vortheil, mithin die Achtung für eine bloße Idee, dennoch zur unnachlaßlichen Vorschrift des Willens dienen soll, und daß gerade in dieser Unabhängigkeit der Maxime von allen solchen Triebfedern die Erhabenheit derselben bestehe, und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjects, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu seyn [18]."

4. "Die subjective Unmöglichkeit, die Freyheit des Willens zu erklären, ist mit der Unmöglichkeit, ein Interesse ausfindig, und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne, einerley; und gleichwohl nimmt er wirklich daran ein Interesse, wozu

17) Ibid. S. 16. 17. 18) 84. 85 S. ib.

wozu wir die Grundlage in uns das moralische Gefühl nennen. Interesse ist das, wodurch die Vernunft practisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache wird [19])."

5. "Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich-afficirten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freylich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust, oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflößen, mithin eine Causalität derselben, die Sinnlichkeit ihren Principien gemäß zu bestimmen. Es ist aber gänzlich unmöglich, einzusehen, d. i. *a priori* begreiflich zu machen, wie ein bloßer Gedanke, der selbst nichts sinnliches enthält, eine Empfindung der Lust, oder Unlust hervorbringe. Denn das ist eine besondere Art von Causalität, . . über welche wir allein die Erfahrung befragen müssen. Da diese aber kein Verhältniß der Ursache zur Wirkung, als zwischen zwey Gegenständen der Erfahrung an die Hand geben kann, hier aber reine Vernunft durch bloße Ideen die Ursache von einer Wirkung, die in der Erfahrung liegt, seyn soll; so ist die Erklärung, wie und warum uns die Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes, mithin die Sittlichkeit interessire, uns Menschen gänzlich unmöglich [20])."

6. "Alle Gegenstände der Neigungen haben nur einen bedingten Werth: denn wenn die Neigungen, und die darauf gegründeten Bedürfnisse nicht wären, so würde ihr Gegenstand ohne Werth seyn. Die Neigungen selber aber, als Quellen der Bedürfniß haben so wenig einen absoluten Werth, daß vielmehr, gänzlich davon frey zu seyn, der allgemeine Wunsch eines

19) Ibid. S. 122. 20) Ibid. S. 123.

jeden vernünftigen Wesens seyn muß [21]. Die Neigungen wechseln, wachsen mit der Begünstigung, die man ihnen widerfahren läßt, und lassen immer ein noch größeres Leeres übrig, als man auszufüllen gedacht hat. Daher sind sie einem vernünftigen Wesen jederzeit lästig, und wenn es sie gleich nicht abzulegen vermag, so nöthigen sie ihm doch den Wunsch ab, ihrer entledigt zu seyn. Neigung ist blind, und knechtisch, sie mag gutartig seyn, oder nicht. Selbst das Gefühl des Mitleids, wenn es vor der Ueberlegung, was Pflicht sey, vorhergeht, und Bestimmungsgrund wird, ist wohl denkenden Personen lästig, bringt ihre überlegte Maximen in Verwirrung, und bewirkt den Wunsch, ihrer entledigt, und der allein gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu seyn [22].

7. "Ob zwar aber Mitleid, und so auch Mitfreude mit Andern zu haben, an sich selbst nicht Pflicht ist, so ist es doch thätige Theilnehmung an ihrem Schicksale; und zu dem Ende also indirecte Pflicht, die mitleidige natürliche Gefühle in uns zu cultiviren, und sie, als so viele Mittel zur Theilnehmung aus moralischen Grundsätzen, und dem ihnen gemäßen Gefühl zu benutzen. Würde es mit dem Wohl der Welt überhaupt nicht besser stehen, wenn alle Moralität der Menschen nur auf Rechtspflichten, doch mit der größten Gewissenhaftigkeit, eingeschränkt, das Wohlwollen aber unter die Adiaphora gezählt würde?" Es ist nicht leicht zu übersehen, welche Folge es auf die Glückseligkeit der Menschen haben dürfte [23].

8. "Die Vernunft bestimmt in einem practischen Gesetze unmittelbar den Willen, nicht vermittelst

21) Ibid. S. 65.
22) Critik der pr. Vernunft 212. 213. S.
23) Tugendlehre S. 132.

mittelst eines dazwischen kommenden Gefühls der Lust und Unlust, selbst nicht an diesem Gesetze [24]). Selbst eine Neigung zum Pflichtmäßigen z. B. zur Wohlthätigkeit, kann zwar die Wirksamkeit der moralischen Maximen sehr erleichtern, aber keine hervorbringen. Denn alles muß in dieser auf der Vorstellung des Gesetzes, als Bestimmungsgrunde angelegt seyn, wenn die Handlung nicht bloß Legalität, sondern auch Moralität enthalten soll [25]). Das Bewußtseyn des Vermögens einer reinen practischen Vernunft durch That bringt Selbstzufriedenheit hervor, welches Wort in seiner eigentlichen Bedeutung jederzeit nur ein negatives Wohlgefallen an seiner Existenz andeutet, in welchem man nichts zu bedürfen sich bewußt ist [26]). Wenn wir irgend etwas Schmeichelhaftes vom Verdienstlichen in unsere Handlung bringen, dann ist die Triebfeder schon mit Eigenliebe etwas vermischt, hat also einige Beyhülfe von der Seite der Sinnlichkeit [27]).

9. "Eben darum müssen auch diese Pflichten zur weiten Verbindlichkeit gezählt werden, in Ansehung deren ein subjectives Princip ihrer ethischen Belohnung, d. i. der Empfänglichkeit derselben nach dem Tugendgesetze, Statt findet, nämlich einer moralischen Lust, die über die bloße Zufriedenheit mit sich selbst hinausgeht, und von der man rühmt, daß die Tugend in diesem Bewußtseyn ihr eigener Lohn sey. Wenn dieses Verdienst ein Verdienst des Menschen um andere Menschen ist, ihren natürlichen, und von allen Menschen dafür anerkannten Zweck zu befördern (ihre Glückseligkeit zu der seinigen zu machen), so könnte man dieß das süße Verdienst nennen, dessen Bewußtseyn einen moralischen Genuß verschafft, in welchem

24) Critik der pr. Vernunft 45 S.
25) Ibid. S. 212. 213.
26) Ibid. 27) S. 213. ibid.

chem Menschen durch Mitfreude zu schwelgen geneigt sind; indessen daß das saure Verdienst, anderer Menschen wahres Wohl auch, wenn sie es für ein solches nicht erkennten, (an Unerkenntlichen, Undankbaren) doch zu befördern, eine solche Rückwirkung gemeiniglich nicht hat, sondern nur Zufriedenheit mit sich selbst bewirkt, ob zwar es im letzteren Fall noch größer seyn würde [28])."

10. "Es kommt allerdings auf unser Wohl und Weh in der Beurtheilung unserer practischen Vernunft gar sehr viel, und was unsere Natur als sinnlicher Wesen betrifft, alles auf unsere Glückseligkeit an [29]). Die unendlichen nützlichen Folgen eines durch Selbstliebe bestimmten Willens, wenn dieser sich selbst zugleich zum allgemeinen Naturgesetze machte, kann allerdings zum ganz angemessenen Typus für das Sittlichgute dienen, wiewohl er mit diesem nicht einerley ist [30]). Alle Neigungen zusammen machen die Selbstsucht (solipsismus) aus [31]). Diese ist entweder die der Selbstliebe, eines über alles gehenden Wohlwollens gegen sich selbst (Philautia) oder die des Wohlgefallens an sich selbst (Arrogantia). Jene heißt besonders Eigenliebe, diese Eigendünkel. Die reine practische Vernunft thut der Eigenliebe bloß Abbruch, indem sie solche als natürlich ... nur auf die Bedingung der Einstimmung mit diesem Gesetze einschränkt; da sie alsdann vernünftige Selbstliebe genannt wird. Aber den Eigendünkel schlägt sie gar nieder, indem alle Ansprüche der Selbstschätzung, die vor der Uebereinstimmung mit dem sittlichen Gesetze vorhergehen, nichtig, und ohne alle Befugniß sind. ... Da das moralische Gesetz etwas an sich positives ist, nämlich die Form einer intellectuellen Causa-

28) Tugendlehre S. 22. 23.
29) Critik der pract. Vernunft 107. S.
30) Ibid. 125. S.
31) Ibid. 129. S.

Causalität, d. i. der Freyheit, so ist es, indem es im Gegensatze mit dem subjectiven Widerspiele, nämlich den Neigungen in uns, den Eigendünkel schwächt, zugleich ein Gegenstand der Achtung, und indem es ihn so gar niederschlägt, ein Gegenstand der größten Achtung, mithin auch der Grund eines positiven Gefühls, das nicht empirischen Ursprungs ist, und a priori erkannt wird. Also ist Achtung fürs moralische Gesetz ein Gefühl, welches durch einen intellectuellen Grund gewirkt wird, und dieses Gefühl ist das einzige, welches wir völlig *a priori* erkennen, und dessen Nothwendigkeit wir einsehen können [32]." — "Wir können *a priori* einsehen, daß das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens dadurch, daß es allen unsern Neigungen Eintrag thut, ein Gefühl bewirken müsse, welches Schmerz genannt werden kann; und hier haben wir nun den ersten, vielleicht den einzigen Fall, da wir aus Begriffen a priori das Verhältniß eines Erkenntnisses zum Gefühl der Lust, oder Unlust bestimmen konnten [33])."

11. "Man kann den Hang, sich selbst nach den subjectiven Bestimmungsgründen seiner Willkühr zum objectiven Bestimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen, die Selbstliebe nennen, welche, wenn sie sich gesetzgebend, und zum unbedingten practischen Princip macht, Eigendünkel heissen kann [34])."

12. "Alles Gefühl ist sinnlich, die Triebfeder der sittlichen Gesinnung aber muß von aller sinnlichen Bedingung frey seyn. Die Achtung fürs Gesetz ist nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjectiv als Triebfeder betrachtet. Eben deßwegen, weil die Achtung eine Wirkung aufs Gefühl, mithin auf die Sinnlichkeit eines vernünf-

32) Ibid. 129.130–132 S.
33) Ibid. 34) Ibid. S. 131.

vernünftigen Wesens ist, so kann auch Achtung fürs Gesetz nicht einem höchsten, oder einem von aller Sinnlichkeit freyen Wesen nicht beygelegt werden [35].

13. "Achtung geht jeder Zeit nur auf Personen, niemahls auf Sachen [36]."

14. "Die Achtung ist so wenig ein Gefühl der Lust, daß man sich ihr in Ansehung eines Menschen nur ungern überläßt. Man sucht etwas ausfindig zu machen, was uns die Last derselben erleichtern könne, irgend einen Tadel, um uns wegen der Demüthigung, die uns durch ein solches Beyspiel widerfährt, schadlos zu halten. . . Sogar das moralische Gesetz selbst, in seiner feierlichen Majestät, ist diesem Bestreben, sich der Achtung dagegen zu erwehren, ausgesetzt [37]. . . Gleichwohl ist die Achtung auch wiederum so wenig Unlust, daß, wenn man einmahl den Eigendünkel abgelegt hat, man sich wiederum an der Herrlichkeit dieses Gesetzes nicht satt sehen kann, und die Seele sich in dem Maaße selbst zu erheben glaubt, als sie das heilige Gesetz über sich, und ihre gebrechliche Natur erhaben sieht [38]."

15. "Achtung fürs moralische Gesetz ist also die einzige, und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder . . Die Wirkung des moralischen Gesetzes aufs Gefühl ist bloß Demüthigung, welche wir a priori einsehen . . . . Weil aber dasselbe Gesetz doch objectiv, d. i. in der Vorstellung der reinen Vernunft, ein unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens ist, folglich diese Demüthigung nur relativ auf die Reinigkeit des Gesetzes Statt findet, so ist die Herabsetzung der Ansprüche der moralischen Selbstschätzung d. i. die Demüthigung auf der sinnlichen Seite, eine Erhebung der moralischen, d. i.

35) l. c. 134. 135. S. 36) Ibid.
37) Ibid. 137. S. 38) 138. S. l. c.

d. i. der practischen Schätzung des Gesetzes selbst auf den intellectuellen: mit einem Worte Achtung fürs Gesetz, also auch ein, seiner intellectuellen Ursache nach, positives Gefühl, das a priori erkannt wird. Die Achtung für das moralische Gesetz schwächt durch Demüthigung des Eigendünkels den hindernden Einfluß der Neigungen, und muß mithin als subjectiver Grund der Thätigkeit, d. i. als Triebfeder zu Befolgung desselben angesehen werden. Aus dem Begriff einer Triebfeder entspringt der eines Interesse, welches niemahls einem Wesen, als was Vernunft hat, beygelegt wird, und eine Triebfeder des Willens bedeutet, so fern sie durch Vernunft vorgestellt wird. Da das Gesetz selbst in einem moralisch guten Willen die Triebfeder seyn muß, so ist das moralische Interesse ein reines sinnenfreyes Interesse der bloßen practischen Vernunft [39]."

16. "Wäre das Gefühl der Achtung pathologisch, und also ein auf dem innern Sinn gegründetes Gefühl der Lust; so würde es vergeblich seyn, eine Verbindung derselben mit irgend einer Idee a priori zu entdecken. Nun aber ist es ein Gefühl, was bloß aufs practische geht, und zwar der Vorstellung eines Gesetzes lediglich der Form nach anhängt, mithin weder zum Vergnügen, noch zum Schmerze gerechnet werden kann, und dennoch ein Interesse an der Befolgung desselben hervorbringt, welches wir das moralische nennen; wie denn auch die Fähigkeit, ein solches Interesse am Gesetze zu nehmen, (oder die Achtung fürs moralische Gesetz selbst) eigentlich das moralische Gefühl ist [40])."

17. "Wenn man den Begriff der Achtung für Personen genau erwägt, so wird man gewahr, daß sie immer auf dem Bewußtseyn einer Pflicht beruhe, die uns ein Beyspiel vorhält, und daß also Achtung nie-

mahls

39) Ibid. 139–141. S. 40) l. c. 142. S.

wohls einen andern, als moralischen Grund haben könne, und es sehr gut, so gar in psychologischer Absicht zur Menschenkenntniß sehr nützlich sey, allerwärts, wo wir diesen Ausdruck brauchen, auf die geheime, und wunderns würdige, dabey aber oft vorkommende Rücksicht, die der Mensch in seinen Beurtheilungen aufs moralische Gesetz nimmt, Acht zu haben [41]."

18. "Achtung ... ist kaum ein Analogon des Gefühls der Lust, indem es im Verhältnisse zum Begehrungsvermögen gerade eben dasselbe, aber aus andern Quellen, thut [42]."

19. "Achtung (reuerentia) ist eben so wohl etwas bloß subjectives; ein Gefühl eigener Art, nicht ein Urtheil über einen Gegenstand. ... Wenn es demnach heißt: der Mensch hat eine Pflicht der Selbstschätzung, so ist dieß unrichtig gesagt, und müßte vielmehr heissen: das Gesetz in ihm zwingt ihm unvermeidlich Achtung für sein eigenes Wesen ab, und dieses Gefühl .. ist ein Grund gewisser Pflichten, d. i. gewisser Handlungen, die mit der Pflicht gegen sich selbst bestehen können: nicht er habe eine Pflicht der Achtung gegen sich [43]."

Consequent zu seyn, sagt Herr K. [44]), ist die gröste Obliegenheit eines Philosophen, und wird doch am seltensten angetroffen. Die alten Griechischen Schulen geben uns davon mehr Beyspiele, als wir in unserm syncretistischen Zeitalter antreffen, wo ein gewisses Coalitionssystem widersprechender Grundsätze voll Unredlichkeit und Seichtigkeit erkünstelt wird, weil es sich einem Publicum empfiehlt, das zufrieden ist, von allem Etwas, und im Ganzen nichts zu wissen, und dabey in allen Sätteln gerecht

41) S. 144. 145. l. c. 42) Ibid. S. 211.
43) Tugendlehre S. 41. 42.
44) Critik der pract. Vernunft. S. 44.

gerecht zu seyn." Herr K. ist das traurigste Beyspiel von Inconsequenz nicht nur in unserm syncretistischen Zeitalter, sondern in der neuern Zeit überhaupt. Keiner spielte in einem solchen Grade mit unbestimmten abgezogenen Worten, und fiel über diesem Spielen in so viele und so offenbare Widersprüche, als er: keiner verwirrte so oft das, was schon seit Jahrtausenden richtig geschieden, und keiner verdunkelte das, was seit Jahrtausenden gehörig aufgeklärt war, um die selbstgeschürzten Gordischen Knoten auflösen, und die erkünstelte Finsterniß erhellen zu können. Und wie? — Die Nebeneinanderstellung der zuletzt von mir angeführten Kantischen Aussprüche wird die meisten Leser schon auf die darin enthaltenen Widersprüche hingeleitet haben. Dessen ungeachtet wird man mir erlauben, daß auch ich nach meiner Art subsumire.

Herr K. gibt an derselbigen Stelle drey verschiedene Erklärungen von Achtung [45]), und in der dritten und letzten, wo er sagt, was Achtung eigentlich sey, nennt er sie die **Vorstellung** von einem Werthe, der unserer Selbstliebe Abbruch thut. Ohne die Unbestimmtheit, und Verschiedenheit der drey Definitionen von Achtung weiter zu rügen, kann man doch wohl mit Recht fragen, wie kann Achtung ein Gefühl seyn, wenn sie eine bloße Vorstellung von einem Werthe ist, der unserer Selbstliebe Abbruch thut?

Herr K. sagt sehr oft: alles Gefühl ist sinnlich [46]). Das Gefühl der Achtung soll ein selbst gewirktes, ein durch die Vernunft hervorgebrachtes, ein Gefühl eigener Art seyn [47]). Herr K. darf sich nicht wundern, wenn man ein solches Vernunft-Gefühl seinen eigenen Grundsätzen

45) 8. 46) 12. 47) 8. 18.

sätzen geradezu widersprechend gefunden, und einen ledernen Wetzstein genannt hat [48]).

In den ersten Stellen, wo Herr K. von Achtung redet [49]), heißt es: das Gesetz allein kann ein Gegenstand der Achtung seyn: alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung für das Gesetz. In der Folge hingegen behauptet er gerade das Gegentheil: daß Achtung jederzeit auf Personen, niemahls auf Sachen gehe [50]).

Anfangs nimmt Herr K. an, daß das Gefühl der Achtung von einer Seite eine Analogie mit Furcht, von einer andern, mit Neigung habe [51]). Nachher lehrt er bald, daß Achtung kaum ein Analogon des Gefühls der Lust sey: [52]) bald, daß es so wenig ein Gefühl der Lust sey, daß man sich demselben nur ungern überlasse, aber auch wiederum so wenig ein Gefühl der Unlust, daß man nach der Ablegung des Eigendünkels sich an der Herrlichkeit des Gesetzes nicht satt sehen könne [53]). Wiederum ist die Wirkung des moralischen Gesetzes auf das Gefühl auf der einen Seite Demüthigung, auf der andern Erhebung [54]). Endlich wird das Gefühl der Achtung ein Gefühl eigener Art genannt, ohne genauere Bestimmung, wodurch dieß Gefühl sich von andern ähnlichen Gefühlen unterscheide [55]).

Alles moralische Interesse besteht bald lediglich in der Achtung für das Gesetz [56]). Bald ist Interesse das, wodurch die Vernunft practisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache wird [57]). Bald ist das moralische Interesse ein reines sinnenfreyes Interesse der bloßen practi-

48) Gespräche zwischen C. Wolf und einem Kantianer 144. S.

49) 1. 2. 50) 13. 51) 2.
52) 18. 53) 14. 54) 15.
55) 18. 56) 2. 57) 4.

practischen Vernunft [58]). Bald ist die Fähigkeit, ein moralisches Interesse am Gesetze zu nehmen, einerley mit der Achtung für das moralische Gesetz, und mit dem moralischen Gefühl [59]). Lauter handgreifliche Widersprüche! [60])

Herr K. erklärt es selbst für ein Paradoxon: daß die Achtung für eine bloße Idee zur unnachlaßlichen Vorschrift des Willens dienen soll [61]). Er hält es für unmöglich, ein Interesse ausfindig, und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne [62]); oder zu erklären, wie und warum uns die Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes, mithin die Sittlichkeit interessire [63]). Zu andern Zeiten nennt er das Gefühl der Achtung das einzige, welches wir völlig a priori erkennen, oder dessen Nothwendigkeit wir einsehen, und setzt hinzu, daß wir a priori einsehen können, daß das moralische Gesetz ein Gefühl bewirken müsse [64]). Wäre das Gefühl der Achtung pathologisch, so würde es vergeblich seyn, eine Verbindung derselben mit irgend einer Idee a priori zu entdecken. Da es aber dieß nicht sey, u. s. w. [65]).

An einigen Stellen lehrt Herr K. daß um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich-afficirten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, ein Vermögen der Vernunft erfordert werde, ein Gefühl der Lust, oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflößen [66]): daß ein Princip der ethischen Belohnung, nämlich eine moralische Lust, Statt finde, die über die bloße Zufriedenheit mit sich selbst hinausgehe, und von der man rühme, daß die Tugend in ihrem Bewußtseyn

 ihr

58) 15. 59) 16.
60) Man vergleiche die eben angef. Gespräche l. c.
61) 3. 62) 4. 63) 5.
64) 10. 65) 16. 66) 5.

ihr eigener Lohn sey: daß es ein saures und ein süßes Verdienst gebe, in welchem letztern die Menschen durch Mitfreude zu schwelgen geneigt seyen [67]). — Wie lassen sich alle diese Aeußerungen mit dem Grundsatz vereinigen, daß die Vernunft in einem practischen Gesetze unmittelbar den Willen bestimme, und zwar nicht vermittelst eines dazwischen kommenden Gefühls der Lust und Unlust, selbst nicht an diesem Gesetze! [68])

Herr K. hält es für gänzlich unmöglich, einzusehen, d. i. a priori begreiflich zu machen, wie ein bloßer Gedanke, der selbst nichts sinnliches enthält, eine Empfindung der Lust, oder Unlust hervorbringe [69]). Und dennoch behauptet er wieder: daß wir a priori einsehen können, daß das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens dadurch, daß es allen unsern Neigungen Eintrag thut, ein Gefühl bewirken müsse, welches Schmerz genannt zu werden verdiene [70]).

Die Neigungen haben nach Herrn K. so wenig absoluten Werth, daß vielmehr, gänzlich davon frey zu seyn, der allgemeine Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens seyn muß. Selbst das Gefühl des Mitleids ist wohldenkenden Personen lästig, und man kann fragen, ob es nicht um das Wohl der Welt besser stehen würde, wenn man das Wohlwollen unter die Adiaphora zählte. — Zu andern Zeiten erklärte er es für indirecte Pflicht, die mitleidigen Gefühle zu cultiviren, um sie als Mittel zur Theilnehmung aus moralischen Grundsätzen zu benutzen [71]).

Herr K. behauptet sehr bestimmt, daß die Triebfeder der sittlichen Gesinnung von aller sinnlichen Bedingung frey seyn müsse, und daß daher die Achtung für das Gesetz nicht Triebfeder der Sittlichkeit seyn könne [72]). An andern

67) 9. 68) 8. 69) 5.
70) 10. 71) 6.17. 72) 13.

andern Stellen behauptete er eben so entscheidend: daß die Achtung für das moralische Gesetz die einzige und zugleich unbezweyfelte moralische Triebfeder sey [73]).

Ich ersuche besonders meine jüngeren Leser, bey den vielen und unläugbaren Widersprüchen stehen zu bleiben, in welche Herr K. in den Untersuchungen über zwey Materien gefallen ist. Sie werden es um desto inniger beherzigen, wie gefährlich es sey, auch in den Stunden der Abstraction, der Erfahrung gänzlich zu entsagen, und eine angeblich reine Vernunft zur einzigen Führerinn zu wählen. Auch werden sie finden, daß das Räsonniren über wirkliche Dinge ohne Rücksicht auf Erfahrung nichts, als Vernünfteln sey, und daß das Vernünfteln die Vernünftler nicht nur mit der Erfahrung, und gesunden Vernunft in Gegensatz bringe, sondern auch in den offenbarsten Streit mit sich selbst verwickele. Herrn Kants beständige Widersprüche machen es, wie bey andern ähnlichen Schriftstellern nothwendig, bey der Bestimmung seiner wahren Meinung nicht bloß eine Stelle zum Grunde zu legen, sondern alle Parallel-Stellen zusammen zu suchen; und auch dann wird es nicht selten schwer, oder unmöglich, zu errathen, wie Herr K. zuletzt, oder im Ernst gedacht habe. Dieß ist nahmentlich der Fall bey den Aussprüchen über Neigungen, und noch mehr über Achtung. Ist nämlich Achtung eine Vorstellung, oder ein Gefühl? wenn ein Gefühl, ist sie ein angenehmes, oder unangenehmes, oder ein aus Erhebung und Demüthigung gemischtes Gefühl? Oder ist Achtung ein Analogon von Furcht und Neigung, oder kaum ein Analogon von Lust, oder Unlust? Geht sie bloß auf Personen, oder auf Sachen, oder ausschließlich auf das Gesetz? — Ich will zuerst zu bestimmen suchen, was Achtung sey: dann die Kantischen Begriffe von Selbstliebe, Selbstsucht, Ei-

 gen-

73) 15.

gendünkel, und Eigenliebe: und endlich die paradoxen Aeußerungen über das Entbehrliche, und lästige aller Neigungen prüfen.

Der unbekannte, wenigstens mir unbekannte Verfasser der neuen Gespräche zwischen C. Wolf und einem Kantianer, sah die auffallenden Widersprüche in der Kantischen Lehre von der Achtung für das Gesetz sehr richtig ein [74]. Garve übersah alle diese Widersprüche, und gab der Kantischen Lehre von der Achtung für das Gesetz einen Anstrich, den sie in den Kantischen Schriften selbst nicht hat, und den Herr K. ihr vielleicht auch nicht zu geben vermochte.

Garve glaubte, daß Herr K. dem Worte Achtung eine weit bestimmtere, und eben deßwegen wichtigere Bedeutung gegeben, als dieß Wort in irgend einem andern Moral-System gehabt habe. Achtung nämlich für das Gesetz sey das Wohlgefallen am Gesetze, dessen Befolgung wir die angenehme Empfindung unserer Selbstmacht, oder der Oberherrschaft des bessern Theils über den schlechtern, zu verdanken haben; verbunden mit der ursprünglichen Furcht vor demselben Gesetze [75]. So bald, sagt G. an einen andern Orte als Ausleger des Kantischen Systems, der vernünftige Mensch von der Wahrheit des Sittengesetzes als eines Satzes überzeugt ist; so entsteht unmittelbar auf eine in der That einzige, und nicht völlig erklärbare Weise daraus bey ihm eine doppelte Empfindung: einmahl eine Verehrung des Gesetzes, als seines Gebieters, und zweytens eine Demüthigung und Niedergeschlagenheit seiner selbst, als eines zur strengsten Unterwürfigkeit unter das Gesetz verbundenen, und doch dasselbe nie ganz erfüllenden Wesens. Diese zwiefache Empfindung, die liebende Verehrung eines Andern, mit Demüthigung unser selbst verbunden, ist

74) 143–146 S. 75) 244–246 S.

ist das, was man eigentlich Achtung nennt [76]). Die aus dem Wohlgefallen an der Erhabenheit unserer vernünftigen, und sittlichen Natur, und aus der Unlust über unsere eigene Niedrigkeit entspringende Empfindung ist das, was Kant mit dem Worte Achtung bezeichnet; und sie ist es auch, die moralisches Gefühl heißt, oder heissen sollte [77]). — Nachdem Garve die Kantische Achtung für das Gesetz auf das möglichste herausstaffirt hat; so findet er doch, daß es dem Kantischen System an gehörigen Triebfedern zu fehlen scheine. Denn erstlich stelle sich das moralische Gefühl erst ein, nachdem die Pflicht vollbracht sey; und sie sey also eine Folge, nicht eine Triebfeder der Ausübung der Tugend. Zweytens sey das Gefühl sehr schwach, und könne nur in seltnen Augenblicken eines völlig freyen Gemüths, nicht aber in geschäfftigen Zeiten, wo der Mensch der Triebfedern zur Ausübung der Pflicht am meisten bedürfe, in uns entstehen. Wenn man endlich einem angenehmen Gefühle, sey es auch unter der künstlichsten Larve, einen Einfluß auf die Beförderung der Tugend gestatten wolle; so sey gar nicht abzusehen, warum man auch nicht andere ähnliche, der Würde der Tugend nicht minder anständige Gefühle und Triebfedern zu Hülfe nehmen wolle [78]).

Herr K. verfuhr mit dem Worte Achtung, wie mit vielen andern Ausdrücken: er nahm es jedesmahl in der Bedeutung, die der gegenwärtigen Ideen-Reihe angemessen schien, ohne sich darum zu bekümmern, ob er mit sich selbst, und mit dem allgemeinen, und richtigen Redegebrauch übereinstimme, oder nicht. Es ist keinem Schriftsteller erlaubt, ein Wort, das zur Bezeichnung bestimmter Begriffe, oder Gegenstände erfunden, und von jeher gebraucht worden ist, eigenmächtig in einer ganz andern Bedeutung zu nehmen. Wem es ernstlich darum

76) 302. 303 S. Man vergleiche f. 312 S.
77) 312. S. 78) S. 378. 379.

zu thun ist, die wahre Bedeutung des Worts **Achtung** zu erfahren, der muß Acht geben, von welchen Dingen man in allen gebildeten Sprachen, und unter allen gebildeten Nationen sagt, daß sie Achtuug erwecken, oder achtungswerth sind. Er muß ferner untersuchen, ob und in wie fern man die verschiedenen Grade und Arten derjenigen Empfindung, welche man Achtung nennt, mit verschiedenen Ausdrücken bezeichnet hat: welche Regungen dieser Empfindung nach einem allgemeinen und richtigen Redegebrauch am meisten verwandt, oder derselben entgegengesetzt sind. Wir finden in unsern und in anderen gebildeten Sprachen die Wörter **Achtung**, **Hochachtung**, oder **Hochschätzung**, **Ehrfurcht** und **Ehrerbietung**, (éstime, consideration, réspect, veneration) deren Bedeutung durch mancherley Beywörter verstärkt, oder geschwächt werden kann. Den eben angeführten Ausdrücken stehen die Wörter **Geringschätzung**, und **Verachtung** entgegen. Man sagt in unsern, und in allen andern gebildeten Sprachen von einigen Personen, daß sie zwar Liebe, aber keine Achtung: von andern, daß sie Achtung, aber keine Liebe einflößen. Man redet von verdienter, unverdienter, und übertriebener **Achtung**: von **empfundener**, und **bloß nachempfundener Achtung** [79]).

Schätzen, oder achten (aestimare), hieß ursprünglich so viel, als prüfen, oder untersuchen, ob Dinge einen Werth, oder Unwerth, oder weder einen Werth, noch Unwerth haben. Daher die noch immer üblichen Redensarten, etwas hoch, oder gering, oder für nichts schätzen, oder achten! Die Griechen und Römer sagten von Dingen, die einen gewissen Werth hatten, daß sie schätzens - oder achtungswerth: von denen, die nicht allein

79) éstime sentie, und éstime sur parole. Helvetius II. ch. X. de l'ésprit.

allein keinen Werth, sondern einen Unwerth hätten; daß sie verwerflich, oder nicht schätzenswerth: und von denen endlich, die weder einen Werth, noch Unwerth hätten, daß sie gleichgültig seyen [80]. Schätzenswerthe Dinge erklärten sie als solche, die mit unserer Natur übereinstimmen; und diese mit unserer Natur übereinstimmenden Dinge theilten sie wiederum in natürliche, und in lobenswürdige ein. Natürlich nannten sie alles das, was unserer Natur angemessen ist, und Wohlgefallen, oder Zuneigung, und Verlangen erregt: lobenswürdig hingegen dasjenige, was nicht bloß Wohlgefallen, sondern Achtung, Hochachtung, Ehrfurcht erweckt [81].

Wenn wir unsere Untersuchung geflissentlich in engere Schranken zusammenziehen, und nicht von Gütern und Uebeln überhaupt, sondern von menschlichen Vollkommenheiten, und Unvollkommenheiten, von menschlichen Eigenschaften und Handlungen reden wollen, so werden wir bald finden, daß gewisse Eigenschaften und Handlungen in uns Wohlgefallen und Liebe: andere Wohlgefallen und Achtung: und noch andere Wohlgefallen mit Liebe und Achtung zugleich erwecken. Den erstern stehen solche Eigenschaften und Handlungen ent-

80) Cicer. de Fin. IV. c. 21. von der alten Akademie: Dicunt appetitionem animi moueri, cum aliquid ei secundum naturam videatur; omniaque, quae secundum naturam sint, aestimatione aliqua digna; eaque pro eo, quantum in quoque sit ponderis, esse aestimanda. Man vergleiche V. 13. über die Schätzung der Güter des Cörpers, des Geistes, und des Gemüths. Und von den Stoikern III. c. 15. Inter haec . . aliquid tamen, quo different, esse voluerunt, vt essent eorum alia aestimabilia, alia contra, alia neutrum.

81) Cicer. IV. 21. ex iis, quae sint apta, ea honesta, ea pulcra, ea laudabilia: illa autem superiora, naturalia nominantur.

zeugen, die bloß Mißfallen, mit Widerwillen, oder Ekel, oder Haß verbunden: den zweyten solche, die Mißfallen mit Geringschätzung, oder Verachtung: und den dritten endlich diejenigen, die Mißfallen mit Haß und Verachtung hervorbringen. Wohlgefallen der Liebe erwecken, oder liebenswürdig sind alle Eigenschaften, (und so auch Handlungen) die entweder ihren Besitzern, oder denen, welche sie wahrnehmen, unmittelbares Vergnügen verschaffen, wie z. B. Schönheit des Cörpers, Reinlichkeit und Eleganz in Kleidung, Putz, und Wohnung, gefälliger Witz, und Gabe der Unterhaltung, Freundlichkeit, Gefälligkeit, Bescheidenheit, Sanftmuth, sammt dem Ausdruck der zuletzt genannten Eigenschaften in Blicken, Mienen, Geberden, u. s. w.

Wohlgefallen der Achtung erregen, oder achtungswerth sind solche Eigenschaften, die entweder ihren Besitzern, oder andern Menschen nützlich sind; oder wenigstens recht gebraucht, nützlich, gemißbraucht schädlich werden. Von dieser Art sind alle nützliche, durch Uebung erworbene Fertigkeiten des Cörpers, Reichthum, Ansehen, Ehrenstellen, und Einfluß, besonders wenn sie durch persönliche Verdienste erworben worden: Geschicklichkeit in wichtigen Geschäfften: Gelehrsamkeit: vorzügliche Talente und Genie: strenge Gerechtigkeit: Festigkeit des Charakters, u. s. w.

Wohlgefallen der Liebe und Achtung erzeugen, oder liebenswürdig, und achtungswürdig zugleich sind solche Eigenschaften, die nicht nur unmittelbares Vergnügen, sondern auch dauernden Nutzen verschaffen, wie z. B. wahre Dienstfertigkeit, und weise Wohlthätigkeit: Muth und Standhaftigkeit in Gefahren: Großmuth, Edelmuth, Seelengröße, u. s. w.: die Gabe einer nicht bloß angenehmen, sondern auch nützlichen Unterhaltung, u. s. w.

So

So wenig wir die Empfindungen des Vergnügens, und Schmerzes, der Liebe und des Hasses denen, welche sie nicht durch eigene Erfahrung kennen, durch Beschreibungen und Erklärungen mitzutheilen im Stande sind; eben so wenig die Empfindung der Achtung. Wir können bloß sagen, durch welche Ursachen oder Gegenstände alle diese Empfindungen in uns veranlaßt werden; mit welchen Symptomen sie begleitet sind; und welche Wirkungen sie auf unser Thun und Lassen haben.

Liebe und Achtung sind nicht einerley, aber auch nicht entgegengesetzt. Wir lieben liebenswürdige Kinder, die wir nicht achten können: ja sehr oft schöne, witzige, unterhaltende Menschen, die wir in andern Rücksichten verachten müssen [82]). Cato wurde wegen seiner strengen Tugend von den Römern sehr hochgeachtet, aber nicht geliebt. Menschenfreundliche, und weise Regenten und Oberen hingegen, menschlichgesinnte Helden und Sieger, würdige Eltern, Wohlthäter, Lehrer, Freunde und Gatten lieben und achten wir zugleich.

Die Empfindung der Achtung wird nicht bloß durch innere Vollkommenheiten des Menschen, d. h. durch Vorzüge des Cörpers, des Geistes und des Herzens, sondern auch durch äußere Vorzüge erregt: diese letztern mögen erworben, oder angestammt, ererbt, oder sonst übertragen seyn. "Der Hang der Menschen, sagt Smith [83]), die Reichen, und Mächtigen zu bewundern, und beynahe anzubeten, die Armen und Geringen zu verachten, oder wenigstens zu vernachlässigen, ist zwar zur Erhaltung des Unterschiedes der Stände, und der bürgerlichen Ordnung

82) Es ist daher gewiß falsch, was der Verf. der Morale Universelle sagt: III. p. 158. 159. On peut être estimé, sans être aimé, mais on ne peut être aimé solidement, sans être estimé.

83) I. 95 et seq. p.

Ordnung nothwendig. Er wird aber zu gleicher Zeit die vornehmste Ursache der Verdorbenheit unserer sittlichen Gesinnungen. Reichthum, und weltliche Größe werden nur zu oft mit eben der Bewunderung und Ehrfurcht betrachtet, womit man allein Weisheit, und Tugend betrachten sollte; und eben so wird Verachtung, dessen eigentliche Gegenstände Laster, und Thorheit sind, ungerechter Weise der Armuth, und Niedrigkeit zu Theil, wie aus den Klagen der Sittenlehrer aller Zeiten erhellt."

"Wir wünschen beides: sowohl achtungswürdig, als geachtet: wir fürchten beides, verächtlich, und verachtet zu seyn. Wenn wir aber in die Welt eintreten, so finden wir bald, daß Weisheit und Tugend nicht die einzigen Gegenstände der Achtung, Laster und Thorheit nicht die einzigen Gegenstände der Verachtung sind. Im Gegentheil bemerken wir, daß die ehrerbietige Aufmerksamkeit der Menschen viel mehr auf die Reichen, und Mächtigen, als auf die Weisen und Tugendhaften gerichtet ist. Eben so oft bemerken wir, daß die Laster und Thorheiten der Großen weniger verachtet werden, als die Armuth, und Niedrigkeit unsträflicher Menschen. Die großen Gegenstände allgemeiner Bestrebungen, und eines allgemeinen Wetteifers sind diese, die Ehrfurcht, und Bewunderung der Menschen zu verdienen, zu erwerben, und zu besitzen. Um diese uns so wichtigen Zwecke zu erreichen, bieten sich uns zwey verschiedene Wege dar: das Streben nach Weisheit, und die Uebung der Tugend; und die Erwerbung von Reichthum und Macht. Eben so bieten sich uns zur Nacheiferung zwey verschiedene Charaktere dar: der des stolzen Ehrgeizes, und der prunkenden Habsucht; oder der einer nachgiebigen Bescheidenheit, und einer menschenfreundlichen Gerechtigkeit. Endlich werden uns zwey verschiedene Muster, oder Gemählde vorgehalten, nach welchen wir unsern

sern Charakter, und Betragen bilden können: das Eine, lebhafter colorirt, das andere richtiger gezeichnet; das Eine anziehend für jeden flüchtigen Blick, oder Beobachter: das andere fast ganz allein für den sorgfältigen, und gebildeten Kenner. Nur die Weisen und Tugendhaften, ein auserwähltes, aber wie ich fürchte, kleines Häuflein, sind die wahren und standhaften Bewunderer von Weisheit, und Tugend. Der große Hause der Menschen besteht aus Bewunderern und Anbetern, und was im höchsten Grade sonderbar ist, meistens aus den uneigennützigsten Bewunderern und Anbetern von Reichthum und Macht."

"Die Ehrfurcht, welche wir für Weisheit und Tugend empfinden, ist allerdings von derjenigen verschieden, welche Reichthum, und Macht in uns erregen; und es ist nicht viel Scharfsinn nöthig, um den Unterschied wahrzunehmen. Nichts destoweniger haben diese beiderley Empfindungen eine sehr große Aehnlichkeit, so daß unaufmerksame Beobachter sie leicht mit einander verwechseln können."

"Bey gleichen Graden von Verdienst werden die Reichen und Mächtigen fast allgemein mehr geachtet, als die Armen, und Geringen. Die meisten Menschen bewundern den Stolz und die Eitelkeit der Ersteren mehr, als das ächte Verdienst der letzteren. Es ist kaum mit einem richtigen Redegebrauch, viel weniger mit einer guten Moral vereinbar, daß Reichthum und Macht allein, ohne Tugend und Verdienst, unsere Achtung verdienen. Man muß aber bekennen, daß sie dieselbe fast ohne Ausnahme erhalten, und daß sie in gewissen Rücksichten als ihre natürlichen Objecte betrachtet werden können. Die höheren Stände können freylich durch Thorheit und Laster gänzlich herab gewürdigt werden. Allein beide müssen sehr groß seyn, bevor sie eine solche

gänzliche Herabwürdigung bewirken. Die Verdorbenheit eines Weltmanns erregt weniger Verachtung und Abscheu, als die eines gemeinen Menschen. Eine einzelne Uebertretung der Gesetze der Mäßigkeit und Schicklichkeit wird an dem Letztern mehr geahndet, als eine beständige, und erklärte Verachtung derselben an dem Erstern."

Wer des Laufs der Welt nicht ganz unkundig ist, wird den mitgetheilten Betrachtungen von Smith seinen Beyfall schwerlich versagen können. Die Gegenstände der Achtung, und Verachtung der Menschen sind eben so verschieden, als ihre Urtheile über den Werth, und Unwerth der Dinge. Was unter diesem Volke, in diesem Menschen die höchste Achtung erregt, wird unter andern Völkern, von andern Menschen mit der tiefsten Verachtung weggeworfen, und umgekehrt. Es ist nicht allgemein, aber doch in vielen Fällen wahr, was Helvetius [84]) unbedingt annahm, daß die Menschen nur sich selbst in Andern achten, und daß sie wahre, selbstempfundene Achtung nur für solche Meinungen, Sitten, Gewohnheiten, Charaktere, Handlungen und Arbeiten Anderer hegen, die ihnen nützlich, oder mit den ihrigen übereinstimmend sind.

Nichts ist falscher, als, daß Achtung bloß auf das Gesetz gehe: daß wir allein für gesetzmäßige Gesinnungen, und Handlungen Achtung empfänden: daß Achtung stets auf dem Bewußtseyn einer Pflicht beruhe. — Vielmehr haben die grösten Menschenkenner bemerkt, daß außerordentliche Gaben, und Fertigkeiten des Geistes eine allgemeinere Achtung erregen, als sittliche Tugenden. — Sind nicht, sagt Hume [85]), unsere .. Gelehrsamkeit, unser Witz und gute Lebensart, unsere Beredsam-

84) II. Ch. 3. et seq.
85) Essays Vol. III. p. 388. Ed. Basil.

redsamkeit, oder Gewandtheit, unser Geschmack, und übrigen Geschicklichkeiten die vornehmsten Gegenstände unserer Eitelkeit? Diese legen wir, so viel wir können, zur Schau; und wir streben im Ganzen mehr darnach, uns durch diese Vorzüge, als durch gesellige Tugenden hervorzuthun. Gutherzigkeit, und Rechtschaffenheit, besonders die letztere, werden so unumgänglich erfordert, daß, ungeachtet der härteste Tadel die geringsten Abweichungen davon trifft, dennoch kein besonderes Lob denen ertheilt wird, welche diese Vorzüge des Herzens in gewöhnlichem Grade besitzen. Hierin liegt meiner Meinung nach der Grund, warum die Menschen die Vorzüge ihres Herzens zwar sehr oft ungescheut erheben, aber doch in den Lobpreisungen auf die Gaben ihres Geistes mehr zurückhaltend sind. Man setzt voraus, daß die letztern Vollkommenheiten seltener und ungewöhnlicher: daß sie eben deßwegen häufiger Gegenstände des Stolzes sind, und wenn man sich ihrer rühmt, einen starken Verdacht von Stolz und Eitelkeit erregen."

Helvetius ging noch weiter, als Hume, oder als die Erfahrung ihm zu gehen erlaubte. Er behauptete nicht bloß, daß große Talente im Ganzen mehr Achtung erregen, als große Tugenden, sondern daß jene allein dergleichen hervorbringen [86]). Ein einzelner Mann, heißt es, kann sich allein durch seine Talente seiner Nation nützlich, und empfehlenswerth machen. Was geht ein ganzes Volk die Rechtschaffenheit eines einzigen Menschen an? Eine solche Rechtschaffenheit ist für das ganze Publicum fast von gar keinem Nutzen. Auch richtet dieses die Lebendigen, wie die Nachkommenschaft die Todten richtet. Man fragt nicht, ob Juvenal boshaft, Ovid ausschweifend, Hannibal grausam, Lucrez ungläubig, Horaz verdorben, August verstellt, und Cäsar das

Weib

86) II. 6. pag. 59.

Weib aller Männer war. Ihre Geistesgaben, und Geisteswerke sind es allein, welche die Nachkommen richten. — Man darf sein gutes Herz, aber nicht seinen Kopf rühmen, weil das Erstere ohne Bedeutung ist. Der Neid sieht voraus, daß das Lob des guten Herzens bey dem Publico wenig Eindruck machen werde."

Die Ausdrücke, welche die höheren, und mit andern Empfindungen vermischten Grade der Achtung andeuten, sind in keiner Sprache genau bestimmt. Wenn wir Hochachtung von Achtung unterscheiden, und als ein dem Französischen considération entsprechendes Wort betrachten; so heißt Hochachtung so viel, als ein höherer Grad von Achtung, die mit Liebe, oder Zuneigung vermischt ist, und durch vorzügliche, angenehme, oder nützliche Talente, oder vorzügliche Tugenden, und die aus beiden entstehenden persönlichen Verdienste erweckt wird [87]. Ehrfurcht ist gleichfalls ein höherer, oder der höchste Grad von Achtung, vermischt entweder mit einem Gefühl eigener Schwäche, oder geringerer Würdigkeit, oder gar eigener Unwürdigkeit, oder auch mit Furcht, oder mit allen diesen Regungen zusammengenommen. Vorzügliche Achtung mit einem Gefühl eigener Schwäche, oder Unwürdigkeit erregen in uns ganz außerordentliche Geisteskräfte, und deren Werke, oder eben so außerordentliche Tugenden, und Tugendthaten: vorzügliche Achtung mit Furcht, ungewöhnliche Größe und Macht: vorzügliche Achtung endlich, mit einem Gefühl eigener Schwäche, und mit Furcht verbunden, außerordentliche Geisteskräfte und Tugenden, die sich in mächti-

87) Duclos p. [illegible]. La considération est un sentiment d'estime melé d'une sorte de respect personel, qu'un homme inspire en sa faveur. Man vergleiche Morale Univers. III. 158. — Meine Erklärung scheint mir richtiger.

mächtigen Menschen finden [88]. Man unterscheidet mit Recht in allen Sprachen Ehrfurcht, und Ehrerbietung. Die letztere bedeutet eine vorzügliche Achtung, bald mit zärtlicher Schonung und Nachsicht, bald mit Andacht, oder ernstem Nachdenken verbunden. Ehrerbietung erregen ehrwürdige Personen und Gegenstände: ehrwürdige Alte, und Alterthümer, ehrwürdige Tempel, und andere Heiligthümer, ehrwürdige Ruinen, Schriften, und Meinungen.

Wenn Herr K. über Selbstliebe, Eigenliebe, Selbstsucht, und Eigendünkel redet; so verwirrt er die verschiedensten Begriffe nicht weniger, als in seinen Aussprüchen über Achtung. Alle Neigungen, die einem vernünftigen Wesen lästig sind, machen nach ihm die Selbstsucht aus [89]. Diese ist entweder die der Selbstliebe, eines über alles gehenden Wohlwollens gegen sich selbst (Philantia), oder die des Wohlgefallens an sich selbst (Arrogantia). Jene heißt besonders Eigenliebe, diese Eigendünkel. Die reine practische Vernunft thut der Eigenliebe bloß Abbruch, indem sie dieselbe, als natürlich auf die Bedingung der Einstimmung mit dem Gesetze einschränkt. Aber den Eigendünkel schlägt sie ganz nieder

88) Der Verf. der Morale Univerf. III. 159. gab von respect eine zu enge Erklärung, wenn er sagte: Les signes du respect sont dûs à la puissance; les égards, que la crainte, où les conventions de la société, où notre devoir nous obligent d'avoir pour nos supérieurs, où pour les personnes, qui exercent sur nous une autorité bien où mal fon dée, se nomment respect . . . Un citoyen respecte les Princes, les grands, les gens en place, lors même, qu'ils sont méchants.

89) 10.

nieder — —. Die Selbstliebe, sagt Herr K. 90) kann man auch als den Hang erklären, sich selbst nach den subjectiven Bestimmungsgründen seiner Willkühr zum objectiven Bestimmungsgrunde seines Willens überhaupt zu machen; und eben diese Selbstliebe kann man Eigendünkel nennen, wenn sie sich gesetzgebend, und zum unbedingten practischen Princip macht. — Es ist in der That unbegreiflich, wie ein denkender Mann sich über Worte und Begriffe, die seit Jahrtausenden gehörig geschieden, und bestimmt waren, so äußern konnte, wie Herr K. sich äußert, wenn er sich nur die geringste Mühe gegeben hätte, die Untersuchungen älterer oder neuerer Menschenforscher und Tugendlehrer kennen zu lernen. Man beurtheile die angeführten Stellen ganz allein nach, oder durch sich selbst, und man wird nichts, als Dunkelheit, und Widersprüche finden. Wenn alle Neigungen die Selbstsucht ausmachen, und Selbstliebe ein Hauptzweig dieser Selbstsucht ist: wenn alle Neigungen lästig sind, und die Selbstliebe in einem über alles gehenden Wohlwollen gegen sich selbst besteht, wie kann denn die Selbstliebe jemahls vernünftig, und mit dem Sittengesetz übereinstimmend werden? Wie kann man jedes Wohlgefallen an sich selbst Eigendünkel nennen? Wie wünschen, von allen Neigungen frey zu seyn, wenn das Verlangen, glücklich zu seyn, jedem vernünftigen endlichen Wesen nothwendig, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens ist? 91) Wie war es möglich, daß Herr K. selbst sich mit den zuletzt angeführten Erklärungen der Selbstliebe und des Eigendünkels, die von den erstern ganz verschieden sind, befriedigen konnte?

Und auch alle diese Verdrehungen von Begriffen und Worten sind nichts weniger, als neu. Die verschiedensten

90) II. 91) Crit. der pract. Vern. S. 45.

sten Denker, die Lehrer nämlich der Sinnlichkeit und der Selbstsucht, die Lehrer der reinsten und uneigennützigsten Tugend, oder des reinsten und uneigennützigsten Wohlwollens verwechselten Selbstliebe, mit Eigennuß, und Eigenliebe, oder Selbstsucht. Mandeville lehrte, daß die Selbstliebe übermäßiges Wohlgefallen an uns selbst, und einen übermäßigen Hang, unsere persönlichen Vergnügungen und Vortheile zu befördern, in sich schließe [92]). Hutcheson nannte in einer seiner früheren Schriften [93]) das Wohlwollen, und die Tugend nur alsdann rein, und ächt, wenn man das Eine, und die Andere ohne alle Rücksicht auf die Selbstliebe, oder auf ihre Vergnügungen und Vortheile übe. Samuel Clarke, und die übrigen Weltweisen der Cudworthischen Schule lehrten, daß der Mensch die Regel des Rechts, oder des Wahren zur einzigen Richtschnur seiner Handlungen wählen, und daß er nicht seine eigene Glückseligkeit, sondern allein die Wohlfahrt Anderer zum letzten Zwecke aller seiner Handlungen machen müsse: welches letztere John Clarke mit Recht für unmöglich erklärte [94]). Die Stoiker behaupteten, daß man die Tugend als das einzige, und höchste Gut bloß um ihrer selbst, nicht um ihrer Freuden, und Vortheile willen, lieben müsse, und daß die Freuden und Vortheile der Tugend zwar natürliche Folgen, aber nicht Belohnungen derselben seyen. Wem endlich ist es unbekannt, daß

S 2 Plato

92) II. 134-142. p.
93) Inquiry in to the Original of our Ideas of Beauty and Virtue p. 138. Virtue is not porsued from the intereſt or ſelflove of the purſuer, or any motives of his own advantage.
94) Foundation of Morality. p. 23. The principles of Dr. Clarke imply, that a Man is not to make his own Happineſs, but that of others his chief and ſupreme end, which, i doubt not, will appear to every unprejudiced Reader utterly impoſſible.

Plato die höchste Vollkommenheit unsers unsterblichen Geistes in eine gänzliche Entsinnlichung, oder in die Ertödtung der Sinne, und aller aus Vergnügungen und Schmerzen entstehenden Neigungen, und Leidenschaften setzte?

Ungeachtet aber ältere und neuere Denker in den verschiedensten Absichten Selbstliebe, und Selbstsucht verwechselten, und vermittelst dieser Verwechslung bald den Menschen in ein durchaus selbstsüchtiges Geschöpf verkehren, bald alle Neigungen in ewige und unversöhnliche Feindinnen der Tugend und Vernunft verwandeln, und durch die gänzliche Unterdrückung der Erstern dem Menschen eine Entsinnlichung, oder Vergeistigung andichten wollten, deren seine Natur durchaus nicht fähig ist; so traten doch die meisten und berühmtesten Lehrer der Weisheit und Tugend in die Fußstapfen der Natur, unterschieden Selbstliebe, und Selbstsucht, söhnten die gemäßigten so wohl selbstischen, als wohlwollenden Neigungen mit der Vernunft und Tugend aus, und bewiesen, daß der Mensch weder ein durchaus eigennütziges, oder selbstsüchtiges, noch auch ein rein-geistiges, am wenigsten ein solches Wesen sey, was ohne alle Rücksicht auf eigene Glückseligkeit, auf eigene Freuden und Leiden zu handeln im Stande sey. So dachten und lehrten im Alterthum **Sokrates**, vorzüglich aber die alte **Akademie**, das **Lyceum**, und die gemäßigteren **Stoiker**: in der neuern Zeit **Shaftsbury**, **Hutcheson** in seinem größern System, **John Clarke**, **Hume**, **Smith**, **Hutcheson**, **Feder**, **Garve**, und Andere [95]).

Alle empfindende Wesen, sagten die Weltweisen der alten Akademie [96]), unterscheiden sich von den Gewächsen

95) Man sehe im erstern Theile die Abschnitte nach, in welchen die Systeme dieser Schulen, und Männer vorgetragen werden.

96) Cicer. de Fin. V. c. 9 - 11. und meine Geschichte der Ethik I. 110 und f. S.

sen der Erde durch angeborne Selbstliebe, oder durch einen Trieb, sich selbst zu erhalten, alles das zu begehren und zu erlangen, was der Natur eines jeden Wesens gemäß, alles das zu verabscheuen, und zu fliehen, was der Natur desselben zuwider ist. Daß alle empfindende Wesen von Natur sich selbst lieben, braucht keines Beweises. Zugleich aber ist nichts leichter, als das, was keines Beweises bedarf, mit unumstößlichen Gründen darzuthun: daß nämlich kein empfindendes Geschöpf sich selbst hassen, und sein eigenes Elend als Elend absichtlich wählen könne. — Mit dieser Erklärung der Selbstliebe stimmten die Definitionen aller vorher genannten großen Weltweisen vollkommen überein, sie machten nun die Selbstliebe einen Trieb nach eigener Wohlfahrt, und Glückseligkeit, oder eine aus unserer Sensibilität unmittelbar entspringende Begierde nach solchen Vergnügungen nennen, auf welche keine überwiegende Schmerzen und Nachtheile folgen; und eine auf gleiche Art entstehende Verabscheuung solcher Schmerzen, die nicht von überwiegenden Freuden und Gütern begleitet, oder befolgt werden [97]). Auch stimmten eben diese Weltweisen der alten Akademie darin bey, daß es gar nicht in der Gewalt des Menschen sey, seine eigene Glückseligkeit, und alles, was diese seinem eigenen Urtheile nach befördere, nicht zu begehren: oder sein eigenes Unglück, und das, was dieses hervorbringe, oder vermehre, nicht zu verabscheuen.

So sehr die Menschen darin harmoniren, fuhren dieselbigen Weltweisen weiter fort, daß sie sich selbst lieben, ihre eigene Glückseligkeit suchen, und ihr eigenes Unglück mei-

97) Man sehe unter Andern Shaftsbury's Works II. 16. John Clarke p. 25. 26. Feder I. 82. 83. Die Franzosen nennen in der neuern Zeit Selbstliebe, amour de soi-meme: die Engländer self-affection, oder self-love.

meiden; so sehr weichen sie von einander in der Art ab, wie sie sich selbst lieben, ihre Glückseligkeit suchen, und ihr Unglück meiden. In einigen Menschen sind die Sinnlichkeit, und die selbstischen Neigungen, zu Reichthümern, Macht, Ehre, Ansehen, u. s. w. sehr stark, und die sympathetischen und sittlichen Gefühle hingegen sehr schwach, oder die letztern fehlen wohl gar gänzlich. Solche Menschen ziehen vermöge ihrer natürlichen Anlagen die Befriedigungen der gröberen Sinne, und der übermäßig-selbstischen, d. i. der selbstsüchtigen Leidenschaften nicht nur den Vergnügungen der edleren Sinne, der Einbildungskraft und des Verstandes, sondern vorzüglich den sympathetischen und sittlichen Freuden, gegen welche sie wenig, oder gar nicht empfänglich sind, sehr weit vor. Eben deßwegen sind diese Menschen wenig geneigt, um der Wohlfahrt Anderer willen, die in ihnen wenig, oder gar keine Mitfreude erweckt, oder zur Milderung fremden Elendes, das in ihnen wenig, oder gar kein Mitleiden erregt, die geringsten sinnlichen Vergnügungen, oder persönliche Vortheile, d. i. Mittel der Befriedigung ihrer Sinnlichkeit, und selbstsüchtigen Leidenschaften aufzuopfern. Vielmehr sind sie geneigt, zur Befriedigung ihrer Sinnlichkeit, und selbstsüchtigen Leidenschaften andern Menschen Unrecht zu thun, ihr Glück zu stören, und ihr Unglück zu befördern. Solche Menschen nun, die nicht geneigt sind, mit Aufopferung sinnlicher Vergnügungen, und persönlicher Vortheile das Glück Anderer zu befördern, und ihr Unglück zu mildern: die vielmehr einen Hang haben, das Glück Anderer zu stören, und ihr Unglück zu befördern, um ihre Sinnlichkeit und selbstsüchtigen Leidenschaften zu befriedigen: solche Menschen werden selbstsüchtige, und eigennützige Menschen genannt, oder man schreibt ihnen Selbstsucht, und Eigennützigkeit zu: [98]) nicht, weil sie durch Begierden nach

98) Selfishneſs, interêt perſonel.

nach Vergnügungen, und Vortheilen, sondern weil sie durch Begierden nach gröberen sinnlichen Vergnügungen, und nach persönlichen Vortheilen bestimmt werden, und diesen Vergnügungen und Vortheilen viel höhere Freuden und Güter aufopfern. Selbstsucht also bedeutet einen übermäßigen Hang zu den gröbern sinnlichen Vergnügungen, und zu persönlichen Vortheilen, d. h. zu den Mitteln, wodurch die selbstsüchtigen Leidenschaften befriedigt werden [99]. Eigennutz, oder Eigennützigkeit ist oft mit Selbstsucht gleichbedeutend. Sehr oft aber werden diese Worte in einem beschränktern Sinn genommen, und alsdann zeigen sie einen übermäßigen Hang zu persönlichen Vortheilen an, der nicht selten ohne einen gleichen Hang zu den gröberen sinnlichen Vergnügungen Statt findet. Eigenliebe ist eine übermäßige Schätzung seiner Selbst, und dessen, was Einem angehört [100]. Eigenliebe kann ohne Eigennutz in der engern Bedeutung des Worts, Eigennutz ohne Eigenliebe vorhanden seyn.

In allen gebildeten Sprachen unterscheidet man uneigennützige Menschen von den eigennützigen, und selbstsüchtigen. Für uneigennützig hält man diejenigen Personen, in welchen die Sinnlichkeit und die selbstischen Leidenschaften schwach, oder mäßig, oder durch Vernunft und Uebung gemäßigt, die sympathetischen und sittlichen Gefühle und Triebe hingegen stark oder lebhaft sind: die also die gröberen sinnlichen Vergnügungen, und persönlichen Vortheile, Reichthum, Macht, Ansehen u. s. w. wenig, oder mäßig begehren, hingegen an den Schicksalen anderer Menschen sehr lebhaften Antheil nehmen, sich mit verdientem Glück lebhaft freuen,

 mit

99) Shaftsbury, und Feder. II. co. John Clarke p. 67.
100) Amour-propre wird gewöhnlich als gleichgeltend mit Eigenliebe, in der angezeigten Bedeutung gebraucht. Bisweilen aber ist amour-propre mit interêt, oder Interêt personnel einerley.

mit unverdientem Unglück lebhaft mitleiden, und eben deßwegen einen starken Trieb haben, das Glück Anderer zu befördern, und ihr Unglück zu mildern: auch ein lebhaftes Wohlgefallen oder Mißfallen an allen Handlungen empfinden, wodurch absichtlich das Glück oder Unglück Anderer befördert wird. Menschen, welche auf diese Art organisirt sind, opfern gern sinnliche Vergnügungen, und persönliche Vortheile, worauf sie einen geringen, oder mäßigen Werth setzen, auf, um das Glück Anderer, ihrer Mitbürger, ihrer Eltern, Kinder, Freunde u. s. w. zu vermehren, oder ihr Unglück zu vermindern: um im ersten Fall die lebhafte Mitfreude mit dem von ihnen gestifteten Glück, und das selige Bewußtseyn wohlwollender Gesinnungen und Handlungen zu genießen: und im andern Fall theils die peinlichen Empfindungen des Mitleids zu lindern, theils die süße Genugthuung zu erhalten, die natürlich und nothwendig aus der Minderung unverdienten Elendes, und des dadurch verursachten Mitleids entspringt. Eben diese Menschen sind vermöge ihrer Natur im höchsten Grade abgeneigt, ihren Mitbrüdern Unrecht zu thun, das Glück derselben vorsetzlich zu vernichten, ihr Unglück absichtlich zu befördern, um sich Vergnügungen und Vortheile zu verschaffen, welche man wahrscheinlich deßwegen persönliche genannt hat, weil ihr Genuß und Besitz auf die Genießer und Besitzer ausschließlich eingeschränkt sind, und sehr oft eben so viel, als dem Einen an Besitz und Genuß zuwächst, Andern von Beiden entzogen wird. Uneigennützige Menschen werden nicht deßwegen so genannt, weil sie durch gar keine Bewegungsgründe von Vergnügen und Nutzen, sondern weil sie durch die edleren Freuden, und die wahren und dauernden Vortheile bestimmt werden, welche die Natur in allen gut gebornen Menschen mit dem Bewußtseyn und der Ausübung wohlwollender Gesinnungen, und Handlungen, oder mit der Beförde-

förderung des Glücks, und der Milderung des Elendes unserer Mitbrüder verbunden hat. Das uneigennützige Wohlwollen entspringt eben so wohl aus Selbstliebe, als die hassenswürdigste Selbstsucht, oder Eigennützigkeit. Jenes ist eine richtig geleitete, diese nicht eine übertriebene, sondern eine verkehrte Selbstliebe, die der eigenen Wohlfahrt in eben dem Grade Abbruch thut, in welchem sie die Wohlfahrt Anderer vernachlässigt, oder stört, um sinnliche Vergnügungen, und persönliche Vortheile zu erhaschen. Wenn wir uns nicht selbst liebten, nicht unsere eigenen Vergnügungen, und unsere eigene Glückseligkeit suchten, unsere Schmerzen und unser Unglück verabscheuten; so könnten wir uns auch weder mit anderen freuen, noch mit ihnen trauern: könnten keine Zufriedenheit mit unsern wohlwollenden Gesinnungen und Handlungen empfinden: kein Wohlgefallen, oder Mißfallen an guten, oder bösen Gesinnungen und Handlungen haben: keine Liebe, Hochachtung, Ehrfurcht und Bewunderung gegen Wohlthäter, und andere Tugendhafte hegen. Alle diese sympathetische, und sittliche Freuden entspringen eben so wohl aus der Selbstliebe, als die Vergnügungen des Schlemmers [1]): und der uneigennützigste Freund, Wohlthäter oder Patriot sucht eben so wohl seine Freuden, und das, was ihm gut ist, als der gröbste Schwelger, oder Wohllüstling. Allein der Erstere sucht seine Glückseligkeit in ganz andern Gegenständen, als der Letztere; und unterscheidet sich von diesem nicht bloß durch seine Begriffe von dem Werthe und Unwerthe der Dinge, sondern auch durch seine ganze Art zu empfinden, zu begehren, zu verabscheuen und zu handeln. Man thut daher nicht nur dem richtigen und allgemeinen Sprachgebrauch, sondern

 auch

1) John Clarke p. 81. The love of a benefactor does as certainly arise from selflove, as the love of oysters.

auch der Natur selbst die offenbarste Gewalt an, wenn man die Eigennützigen, und Uneigennützigen bloß deßwegen, weil sie beide ihr Vergnügen, ihren Nutzen, ihre Glückseligkeit suchen, aller Verschiedenheit ihrer Denkart, ihrer Neigungen, und Handlungen ungeachtet in eine und dieselbige Classe setzt: wenn man die sympathetischen und sittlichen Freuden, sinnliche und eigennützige Vergnügungen nennt, und mit den Vergnügungen von Schwelgern, Schlemmern, Wohllüstigen, Habsüchtigen, Ehrsüchtigen, und Herrschsüchtigen für einerley erklärt: wenn man Menschen, welche die sogenannten Vergnügungen, und Bequemlichkeiten des Lebens, ihr Vermögen, ihre Gesundheit, ja selbst ihr Leben für Vaterland, Freunde, Eltern, Gatten, Kinder hingeben, für eben so eigennützig erklärt, als diejenigen, welche die Wohlfahrt von Mitbürgern, Freunden, u. s. w. zerstören, um sinnliche Vergnügungen, oder Reichthum, Macht und Ehre zu erlangen: wenn man endlich nur dasjenige Wohlwollen, diejenige Tugend für uneigennützig erkennt, welche ohne alle Hoffnung und Rücksicht auf Vergnügungen und Nutzen in diesem, und einem andern Leben gehegt, und geübt werden [2]). Wer sich überzeugen will, wie sehr diese Verwechselung der verschiedensten Dinge mit der allgemeinen Denk- und Empfindungsart der Menschen streitet, der überdenke nur folgenden gar nicht erhabenen Fall, welchen Moore [3]) anführt. Zwey Personen gehen zu gleicher Zeit auf eine Fruchtbude los, um von den ausgestellten Früchten zu kaufen. In eben dem

2) So setzte Hutcheson die uneigennützige Tugend, wie John Clarke ihm nach frühern Schriften mit Recht verwirft, p. 98. in a disinterested love of others, a love separated from all Manner of regard to pleasure of any Kind, concomitant, or subsequent in this life or another, which, setzt C. hinzu, is outdoing the Stoicks themselves far away.

3) View etc. I. 127. 128. p.

dem Augenblicke, in welchem sie hinzutreten, nähert sich ein Unglücklicher, der sein und der Seinigen unverschuldetes Elend auf die rührendste Art schildert. Beide Käufer hören die Erzählung mit gleicher Aufmerksamkeit an. Nachdem die Erzählung geendigt ist, zieht der Eine eine Guinee aus seinem Geldbeutel hervor, kauft sich eine Ananas, und verzehrt diese mit dem grösten Appetit, ohne sich um den Unglücklichen zu bekümmern. Der Andere hingegen versagt sich die köstliche Frucht, welche er hatte kaufen wollen, und gibt die Guinee, welche er dazu bestimmt hatte, dem Bedrängten: voll des frohen Bewußtseyns, daß er durch die Aufopferung eines kleinen sinnlichen Vergnügens große Freude über eine ohne ihre Schuld unglückliche Familie verbreitet habe. Wer hat das Herz, den letztern eben so selbstsüchtig, als den Erstern zu nennen? Wer kann läugnen, daß das Vergnügen des Einen sinnlich und eigennützig, und die Freude des Andern nicht-sinnlich, und nicht-eigennützig war? — " Wer kann es denken, daß Gott der Allmächtige an Handlungen, von welchen er wollte, daß der Mensch sie ausüben sollte, Vergnügen geknüpft hat, ohne die geringste Absicht, daß der Mensch beym Handeln durch dieß Vergnügen bewegt, oder erweckt werde? Wäre es nicht eben so vernünftig, vorauszusetzen, daß Gott den Genuß gesunder Speisen angenehm, und beide Geschlechter anziehend für einander gemacht habe, ohne im Geringsten zu beabsichtigen, daß die Menschen durch Vergnügen zum Essen, und zur Fortpflanzung ihres Geschlechts angetrieben würden? [4])

Ich

4) John Clarke p. 99. 100. Thus God Allmighty has made Man, and can it be supposed, he has annexed a sense of pleasure to such actions as he would have him perform, without any intention,

Ich schmeichle mir, daß ich meine Leser in Stand gesetzt habe, Selbstliebe von Selbstsucht, Eigennutz, und Eigenliebe gehörig zu unterscheiden, und richtig einzusehen, wie uneigennütziges Wohlwollen, und uneigennützige Tugend sich zwar mit der Selbstliebe, aber nicht mit der Selbstsucht, und dem Eigennutze vereinigen lassen. Daß es nicht leicht sey, diese Begriffe richtig zu unterscheiden, davon wird sich ein jeder durch die gleich mitzutheilende Stelle des scharfsinnigen Hume überzeugen. Hume fühlte und erkannte, daß man dem Menschen Unrecht thue, wenn man ihn unbedingt für ein selbstsüchtiges Geschöpf erkläre: daß man vielmehr uneigennütziges Wohlwollen, uneigennützige Dankbarkeit, u. s. w. annehmen müsse. Allein er fand in dem letzten Satze doch immer noch große Dunkelheiten, in dem ersten eben so große Schwierigkeiten, weil er Selbstliebe, und Selbstsucht, selbstische und selbstsüchtige Begierden und Verabscheuungen nicht scharf genug unterschied, oder die Unterschiede dieser Begriffe sich nicht immer gleich lebhaft gegenwärtig erhielt.

"Es gibt, sagt Hume [5]), ein Princip, von welchem man annimmt, daß es unter vielen Menschen gelte, und welches mit der Tugend, und dem moralischen Sinne unvereinbar ist: ein Princip, das nur aus einem äußerst

tion, that he should be at all moved or excited by a consideration thereof to the performance of these actions? what a wild unaccountable supposition is this? May it not be as reasonnable to suppose, God . . . . . has made Meat pleasant, but not to excite us by that pleasure to eat? that he has made the two sexes agreable to one another, but never meant, they should be disposed by that Agreablenefs, to come together?

5) Inquiry concerning the principles of Morals. Appendix II. p. m. 368. Basler Ausg.

äußerst verdorbenen Herzen entspringen kann, und die Verdorbenheit, aus welcher dasselbe entsprang, wieder vermehren muß. Dieß Princip besteht darin: daß alles Wohlwollen Heucheley, alle Freundschaft eitel Trug, Patriotismus ein Gaukelspiel, und Treu und Glaube eine Schlinge sey um Zutrauen zu gewinnen: daß wir endlich alle ohne Ausnahme nur unser persönliches Interesse verfolgen, und jene schönen Masken einzig und allein in der Absicht vorhängen, um Andere sicher zu machen, und sie desto leichter berücken zu können. Gute Menschen finden bald, welch' ein Herz diejenigen besitzen müssen, die solche Grundsätze äußern, und in ihrem Innern nichts entdecken, was denselben widerspricht: auch, welche Zuneigung solche Menschen zu ihren Mitbrüdern haben können, welche sie mit so gehässigen Farben darstellen, und weder der Dankbarkeit, noch der Gegenliebe fähig halten. Wenn man aber solche Grundsätze auch nicht ganz einem verdorbenen Herzen zuschreiben will; so muß man sie wenigstens aus einer höchst seichten und flüchtigen Untersuchung ableiten. Oberflächliche Forscher nehmen allerdings unter andern Menschen allerley falsche Vorspiegelungen wahr, und finden, daß auch sie selbst nicht frey davon sind. Hieraus ziehen sie leicht die allgemeine, und übereilte Folgerung, daß alles in gleichem Grade verdorben sey, und daß man unter den Menschen, so sehr sie sich auch von den übrigen Thieren unterscheiden mögen, keine merkliche Verschiedenheit in Rücksicht auf innere Güte annehmen könne, sondern daß sie unter allerley Gestalten im Grunde immer dieselbigen seyen."

"Es gibt noch einen andern Grundsatz, der dem erstern ähnlich ist, von manchen Philosophen angenommen, und zur Grundlage manches Systems gemacht worden: daß, welche Neigungen auch Jemand fühlen, oder

oder für andere zu fühlen sich einbilden mag, doch keine Empfindung, und Neigung ganz uneigennützig: daß die aufrichtigste und edelmüthigste Freundschaft dennoch eine bloße Modification der Selbstliebe (self-love) sey: und daß wir, ohne es selbst zu bemerken, unsere eigene Befriedigung suchen, während daß wir uns auf das eifrigste mit Entwürfen für die Freyheit, und Glückseligkeit unsers Geschlechts beschäfftigt scheinen. Durch eine besondere Wendung der Einbildungskraft, oder eine Überfeinerung der Rückkehr auf uns selbst [6]), oder durch die Wärme irgend einer Leidenschaft nehmen wir dem Scheine nach an Andern Theil, und schmeicheln uns, von allen selbstsüchtigen (selfish) Rücksichten frey zu seyn, da doch im Grunde der edelmüthigste Patriot, und der elendeste Geitzhals, der tapferste Held, und die verächtlichste Memme bey jeder Handlung in gleichem Grade ihre eigene Wohlfahrt suchen."

"Wer aus der scheinbaren Richtung dieser Meinung schließen wollte, daß diejenigen, welche sich dazu bekennen, keine ächte wohlwollende Empfindung hegen, oder ächte Tugend nicht schätzen können, der würde sich im wirklichen Leben oft betrogen finden. Rechtschaffenheit, und Ehrliebe waren dem Epikur, und den Anhängern dieses Weltweisen im geringsten nicht fremd. Atticus und Horaz hatten von Natur, und nährten absichtlich in ihrem Herzen eben so wohlwollende Gesinnungen, als irgend ein Zögling der strengeren Schulen. In der neuern Zeit lebten Hobbes, und Locke, die dem System des Eigennutzes anhingen, ganz unsträflich, ungeachtet der Erstere sich von allem Zwange der Religion frey

6) Die Redensart ist dunkel: by a refinement of reflection: reflection heißt im Englischen bald Ueberlegung, oder Nachdenken, bald Rückkehr, oder Zurückbeugung auf uns selbst.

frey gemacht hatte; welche die Mängel seines Systems allenfalls hätte ergänzen können."

"Ein Epikureer, oder Hobbist gesteht ein, daß es eine Freundschaft ohne Trug und Verstellung gebe: nur bestrebt er sich, durch eine philosophische Scheidekunst die Elemente dieser Neigung in die einer andern aufzulösen, und eine jede andere Neigung auf Selbstliebe zurückzubringen, welche durch eine besondere Wendung der Einbildungskraft auf mancherley Arten bearbeitet wird, und sich deßwegen unter mancherley Gestalten zeigt. Allein da diese Wendung der Phantasie sich nicht in allen Menschen findet, und dem ursprünglichen Triebe der Selbstliebe nicht eine gleiche Richtung ertheilt; so ist dieß nach dem System des Eigennutzes hinreichend, die gröste Verschiedenheit menschlicher Charaktere hervorzubringen: die einen tugendhaft, und menschenfreundlich, und die anderen lasterhaft, und niedrig eigennützig zu nennen. Ich schätze den Mann, dessen Selbst-Liebe, es sey auf welche Art es wolle, eine solche Richtung hat, daß er an Andern Theil nimmt, und ihnen nützlich wird. Ich hasse und verachte hingegen denjenigen, der auf nichts, als auf seine eigenen Genüsse und Befriedigungen denkt. Vergebens sagt man, daß diese Charaktere ihrer anscheinenden Verschiedenheit ungeachtet, im Grunde dieselbigen seyen, und daß eine unbedeutende Wendung der Gedanken den ganzen Unterschied ausmache. Ein Jeder dieser beiden Charaktere weicht meinem Urtheile nach der scheinbar geringen Verschiedenheiten ungeachtet im wirklichen Leben auf eine unverkennbare, und dauernde Art von dem andern ab. Auch finde ich in diesem so wenig, als in anderen Fällen, daß die natürlichen Empfindungen, die aus der allgemeinen Ansicht der Dinge entstehen, leicht durch spitzfindige Gedanken über dem Ursprung der Erscheinungen zerstört werden. Flößt mir nicht ein heite-

res

res blühendes Gesicht Wohlgefallen und Zuneigung ein, wenn gleich die Physiologie mich lehrt, daß alle Unterschiede der Gesichtsfarbe aus den kleinsten Verschiedenheiten der Dicke des zartesten Theils der Haut entspringen ... ?"

"Ungeachtet aber die Frage über die allgemeine, oder bedingte Selbstsucht des Menschen für das wirkliche Leben nicht von der Wichtigkeit ist, als man gemeiniglich glaubt; so ist sie doch in der theoretischen Wissenschaft des Menschen sehr bedeutend, und ein würdiger Gegenstand der Wißbegierde, und der sorgfältigsten Forschungen. Es wird daher auch nicht überflüssig seyn, einige Betrachtungen darüber hieher zu setzen."

"Der auffallendste Einwurf gegen die Hypothese der Selbstsucht ist dieser, daß sie mit den gemeinen Gefühlen und Begriffen streitet, und daß daher die höchste Anstrengung der Philosophie erfordert wird, um ein solches Paradoxon zu gründen. Der unaufmerksamste Beobachter nimmt Empfindungen und Neigungen des Wohlwollens, und Edelmuths, der Liebe und Freundschaft, der Dankbarkeit, und des Mitleidens wahr. Diese Regungen haben ihre bestimmten Ursachen, Wirkungen, und Gegenstände, die durch den gemeinen Redegebrauch und die gemeine Beobachtung bezeichnet, und von den selbstsüchtigen Leidenschaften deutlich unterschieden werden. Und da dieß die gewöhnliche Ansicht der Dinge ist, so muß man sie gelten lassen, bis irgend eine Hypothese erfunden wird, welche tiefer in die menschliche Natur eindringt, und beweiset, daß die zuerst genannten Regungen nichts, als Modificationen der letzteren seyen. Alle Versuche dieser Art sind bisher fruchtlos gewesen, und scheinen insgesammt aus der Liebe zur Einfachheit entsprungen zu seyn, welche die Quelle vieler falschen Räsonnements in der Philosophie geworden ist. Ich will mich hier nicht in eine

eine detaillirte Untersuchung meiner Materie einlassen. Viele treffliche Weltweise haben das Unzureichende solcher Systeme dargethan. Ich nehme als zugestanden an, was, wie ich glaube, die geringste Ueberlegung einem jeden unparteyischen Forscher als ausgemacht darstellen wird."

"Die Natur der Sache selbst gibt Anlaß zu der stärksten Vermuthung, daß man auch in der Zukunft kein besseres System erfinden werde, um die wohlwollenden Empfindungen, und Neigungen aus den selbstsüchtigen abzuleiten, und die mannichfaltigen Regungen des menschlichen Herzens auf die vollkommenste Einfachheit zurückzubringen. Der Fall ist hier nicht derselbe, wie in der Natur-Wissenschaft. In der letztern ist manche Hypothese, die mit den ersten Phänomenen zu streiten schien, bey genauerer Untersuchung richtig befunden worden.... Allein bey allen Forschungen über den Ursprung der Leidenschaften, und über die inneren Veränderungen, oder Verrichtungen der Seele muß man eher das Gegentheil annehmen. Die einfachste, und zunächst sich darbietende Ursache von Erscheinungen ist allem Vermuthen nach die wahre. Wenn ein Weltweiser in dem Vortrage seiner Theorie zu sehr feinen und verwickelten Betrachtungen seine Zuflucht nehmen muß, um die Entstehung irgend einer Empfindung, oder Regung zu erklären; so haben wir Ursache, gegen eine solche Erklärung, als eine falsche Hypothese auf unserer Huth zu seyn. Unsere Gemüthsbewegungen lassen keine Einwirkungen einer grübelnden Vernunft, und einer rafinirenden Einbildungskraft zu. Wegen der Beschränktheit unserer Seele bringen heftige Anstrengungen der letzteren Kraft gleichsam einen Stillstand der Ersteren hervor. Die herrschende Triebfeder, oder Absicht bleibt allerdings sehr oft vor uns selbst verborgen, wenn sie nämlich mit andern

andern Motiven vermischt ist, von welchen unsere Seele aus Eitelkeit, oder Stolz wünscht, daß sie die überwiegenden seyn möchten. Allein man hat kein Beyspiel, daß eine solche Verborgenheit allein daher entstanden sey, daß irgend ein Motiv so sehr tief lag. Wer einen Freund, oder Gönner verloren hat, kann sich selbst schmeicheln, daß seine Traurigkeit ganz uneigennützig sey. Wenn hingegen Jemand einen würdigen Freund betrauert, der seinen Beystand, und Schutz brauchte; wie kann man da voraussetzen, daß die zärtliche Wehmuth aus irgend einer verborgenen eigennützigen Quelle entspringe, welche man nicht weiter nachzuweisen im Stande sey? Man könnte eben so gut annehmen, daß kleine Räder und Springfedern, wie die einer Uhr, einen Frachtwagen in Bewegung setzen, als daß Leidenschaften aus so abstrusen Betrachtungen entstehen."

"Selbst Thiere sind einer aufrichtigen Zuneigung so wohl gegen Thiere ihrer Art, als gegen Menschen fähig; und Niemand vermuthet hier die geringste Verstellung, oder Künsteley. Sollen wir alle diese Regungen aus feinen selbstsüchtigen Rücksichten erklären? Oder wenn wir uneigennütziges Wohlwollen in den unteren Geschlechtern von Thieren annehmen, wie wollen wir dann dergleichen dem vollkommensten Geschlecht der empfindenden Wesen auf der Erde absprechen?"

"Die Liebe zwischen Personen von verschiedenem Geschlechte erzeugt eine gegenseitige Zuneigung und Wohlwollen, die von der Befriedigung eines sinnlichen Triebes sehr verschieden sind. Zärtliche Liebe der Menschen gegen ihre Kinder, und der übrigen Thiere gegen ihre Jungen ist allein im Stande, die stärksten Bewegungsgründe der Selbstliebe aufzuwiegen, und ist von diesem Triebe ganz unabhängig. Welch ein Interesse kann eine zärtliche Mutter vor Augen haben, die über

der beständigen Wartung eines kranken Kindes ihre Gesundheit einbüßt, dann langsam hinschmachtet, und endlich stirbt, nachdem der Tod des Lieblings sie von der Knechtschaft der beständigen Wartung befreyt hat?"

"Ist Dankbarkeit nicht eine lebhafte Neigung des menschlichen Herzens, oder ist Dankbarkeit ein Wort ohne Sinn, und Gegenstand? Haben wir nicht ein Wohlgefallen an der Gesellschaft gewisser Menschen vor Anderen, und Wünsche für die Wohlfahrt unsers Freundes, selbst wenn Abwesenheit, oder Tod uns aller Theilnehmung an derselben beraubt? Oder auf welche andere Art nehmen wir auch gegenwärtig und lebend an dem Glücke unserer Freunde Theil, als durch unsere Liebe, und Wohlwollen?"

"Diese und tausend andere Fälle sind Beweise eines allgemeinen Wohlwollens in der menschlichen Natur, wo kein wirkliches Interesse uns an die Gegenstände fesselt. Wie aber ein eingebildetes Interesse als ein solches anerkannt, die Quelle irgend einer Empfindung und Neigung werden könne, ist schwer zu begreifen. Hierüber ist bisher keine genugthuende Hypothese erfunden worden, und es ist auch im geringsten nicht wahrscheinlich, daß der Scharfsinn der Menschen künftig glücklicher seyn werde."

"Wenn wir ferner die Sache auf das genaueste untersuchen, so entdecken wir, daß die Hypothese, welche ein uneigennütziges, von der Selbstliebe verschiedenes Wohlwollen annimmt [7]), im Grunde einfacher, und der Analogie der Natur angemessener sey, als die entgegengesetzte, welche alle Freundschaft, und Humanität in das Princip der Selbstliebe auflöst. Es

T 2 gibt

7) That the hypothesis, which allows of a disinterested benevolence distinct from selflove.

gibt cörperliche Bedürfnisse, und Triebe, die vor allem sinnlichen Genusse hergehen, und uns antreiben, unmittelbar den Besitz der Gegenstände ihrer Befriedigung zu suchen. Hunger und Durst z. B. haben Essen, und Trinken zu ihrem Zweck; und aus der Befriedigung dieser Grundtriebe entsteht ein Vergnügen, welches der Gegenstand einer abgeleiteten und selbstsüchtigen Neigung werden kann. Auf gleiche Art gibt es Bewegungen der Seele, wodurch wir unmittelbar zu gewissen Gegenständen, z. B. zu Ruhm, Macht, oder Rache, ohne die geringsten eigennützigen Rücksichten hingetrieben werden. Die Natur muß dem Menschen eine ursprüngliche Neigung zum Beyfall, oder zum Ruhm einpflanzen, ehe wir aus der Erlangung derselben Vergnügen erndten, oder sie aus Bewegungsgründen der Selbstliebe, und einem Triebe nach Glückseligkeit verfolgen können. Wer keine Eitelkeit besitzt, findet kein Vergnügen an Lob. Wer nicht ehrgeitzig ist, dem verschafft Macht, oder Gewalt keinen Genuß. Wenn Jemand nicht aufgebracht ist, dem ist die Bestrafung eines Feindes gleichgültig. In allen diesen Fällen ist eine Leidenschaft vorhanden, die unmittelbar auf ihren Gegenstand geht, und diesen zu einem Gute, oder einem Theile unserer Glückseligkeit macht. Wiederum gibt es abgeleitete Neigungen, [8]) die später entstehen, und etwas als Güter verfolgen, wenn sie erst durch unsere ursprünglichen Leidenschaften dazu gemacht worden sind. Wenn es keine, vor der Selbstliebe hergehende Triebe gäbe, so würde sich die letztere kaum jemahls äußern können, u. s. w."

"Was hindert uns nun, anzunehmen, daß dieß auch mit dem Wohlwollen, und der Freundschaft der Fall seyn könne, und daß wir vermöge der Einrichtung unserer Natur ein Verlangen nach fremder Glückseligkeit und Wohlfahrt haben können, die durch dieses Verlangen für

uns

8) Secondary passions.

uns Güter werden, und dann aus den vereinigten Bewegungsgründen des Wohlwollens, und des Selbst-Genusses verfolgt werden? Wer sieht nicht, daß die Rachgier so stark werden, und ihre Befriedigung so heftig verfolgen kann, um den Menschen wissentlich seine eigene Bequemlichkeit, Vergnügen und Sicherheit vergessen, und seine Seele gleichsam in die Wunden gießen zu machen, welche er seinem Feinde versetzt? Und wie menschenfeindlich ist die Philosophie, die dem Wohlwollen und der Freundschaft nicht eben die Vorrechte zugestehen will, welche man den gehässigen Leidenschaften der Feindschaft und der Rache zugestehen muß? Eine solche Philosophie ist mehr eine Verläumdung, als eine treue Schilderung der menschlichen Natur, und kann allenfalls einem paradoxen Witze und Gespötte, aber nicht ernstlichen Räsonnements zur Grundlage dienen."

Die durch besondere Lettern bemerklich gemachten Wörter, und Stellen von Hume beweisen insgesammt, daß er Selbstliebe, und Eigennutz, [9]) nicht immer genau unterschied, und daß aus dieser Verwechslung alle Schwierigkeiten, welche er fand, und alle unrichtige, oder unbestimmte Arten sich auszudrücken entstanden. Er hielt es für falsche Sätze: daß die edelmüthigste Freundschaft eine Modification der Selbstliebe sey: daß der edelste Patriot, und der elendeste Geizhals in gleichem Grade ihre eigene Wohlfahrt suchen. Er glaubte, daß die Eltern- und besonders die Mutterliebe von der Selbstliebe unabhängig, und daß das uneigennützige Wohlwollen von der Selbstliebe gänzlich verschieden sey. Es schien ihm so gar, als wenn die Menschen durch Ruhmsucht, Herrschsucht, und Rachgier zu den Gegenständen dieser Leidenschaften ohne alle eigennützige Rücksichten hingetrieben würden.

9) Self-love, selfishness.

Eigennützige Charaktere sind nicht alle in gleichem Grade und auf dieselbige Art eigennützig, so wie die uneigennützigen nicht in gleichen Graden, und auf gleiche Art uneigennützig sind. Der rohe gefühllose Wilde, der um einer Flasche Brantewein willen seinen Wohlthäter, um geringer vermeinlicher Beleidigungen willen seinen Nachbar umbringt, ist auf eine gröbere, thierischere Art eigennützig, als der ausgelernte Schwelger und Schlemmer, der alle seine Einkünfte, oder gar sein ganzes, und anderer Menschen Vermögen auf kostbare Speisen und Weine verwendet, ohne für seine Freunde, für Arme, und Nothleidende etwas übrig zu behalten. Schwelgerey, und Schlemmerey sind gröbere Arten von Selbstsucht, als Ueppigkeit, oder als ein übermäßiger Hang zum Genuß der sinnlichen Liebe in dem Besitz auserwählter Gegenstände. Ueppigkeit, und Geldgeitz sind gröber, als Ehrsucht, Ehrgeitz, Herrschsucht, u. s. w.; und in einer jeden dieser selbstsüchtigen Triebe, und Leidenschaften finden mancherley Grade Statt.

Die Uneigennützigkeit der Menschen wird um desto größer, je mehr sie an solchen Freuden, und solchem Glück Theil nehmen, welche sie selbst genießen, und besitzen möchten, oder wodurch ihnen ein Theil ihrer sinnlichen Vergnügungen und persönlichen Vortheile entzogen wird: je mehr sinnliche Vergnügungen, und persönliche Vortheile sie aufopfern, oder je größere Gefahren, Beschwerden, Arbeiten, und Schmerzen sie übernehmen, um andere Menschen glücklich, oder weniger unglücklich zu machen.

Nicht alle sinnliche Vergnügungen, und Begierden nach sinnlichen Vergnügungen sind selbstsüchtig, sondern ganz allein diejenigen, welche durch Uebermaaß schaden, oder auf Kosten höherer Freuden und Güter genossen, und besessen werden. Mäßiger Genuß, und mäßiges Verlangen

langen nach Ruhe, oder nach den Vergnügungen der Tafel und Liebe sind nicht selbstsüchtig, sondern selbstisch: gehören nicht dem Eigennutze, sondern der Selbstliebe zu. Nur diejenigen selbstischen Empfindungen, und Neigungen sind selbstsüchtig, die entweder denen, in welchen sie sich finden, oder auch anderen Menschen schaden.

Also auch nicht alle Neigungen, welche auf die Erlangung persönlicher Vortheile, und die Vermeidung persönlicher Nachtheile abzielen, sind eigennützig, oder selbstsüchtig. Sie werden es, wie die Begierden nach sinnlichen Vergnügungen nur alsdann, wenn sie die Wohlfahrt der Personen, welche sie hegen, oder die Glückseligkeit anderer Menschen zerstören. Mäßige Begierde nach den Gütern des Glücks, und den Bequemlichkeiten oder Annehmlichkeiten des Lebens: mäßiges Verlangen nach Ehre, Ruhm, Ansehen, und Einfluß: mäßiger Unwille, Zorn, Haß, u. s. w. sind der Natur und Vernunft des Menschen angemessen, und können also nur selbstisch, nicht selbstsüchtig genannt werden. Geldgeiz, Ehrgeiz, Ruhmsucht, Prachtliebe, Wuth und Rachgier in den höheren Graden werden nicht bloß anderen Menschen, sondern selbst denen, in welchen sie sich finden, verderblich; und erhalten dadurch einen falschen Schein von Uneigennützigkeit. Allein was schon in den ersten Graden, wo es über das Maaß der Natur hinausgeht, schädlich, und tadelnswerth ist, kann in den höchsten und schädlichsten Graden nicht lobenswürdig werden. Wie sollte die Vorsehung kräftiger gegen selbstsüchtige Leidenschaften warnen, als durch eine solche Einrichtung der menschlichen Natur, vermöge deren diejenigen, die sich solchen Leidenschaften überlassen, sich selbst den größten Schaden zufügen?

So wenig man den Sinn der Schönheit jemahls als einen Zweig der Sinnlichkeit angesehen hat, eben

 so

so wenig kann man die Empfindungen sinnlich - schöner Gegenstände selbstsüchtige Empfindungen nennen. Nur selbstisch, nicht selbstsüchtig, sind die Vergnügungen einer unverdorbenen Einbildungskraft, einer gesunden Vernunft, und eines richtigen Verstandes. Wenn Künstler ihren Künsten, Gelehrte ihren Wissenschaften, wie die Alten zu reden pflegten, um ihrer selbst willen, oder wegen des reinen Wohlgefallens an denselben obliegen; so nennt man einen solchen Enthusiasmus für Kunst und Wissenschaft uneigennützig. Hingegen hält man Liebe zu Künsten und Wissenschaften für eigennützig, wenn man sich ihnen vorzüglich deßwegen widmet, um dadurch große Reichthümer oder den lauten Beyfall der Menge, oder die unverdiente parteyische Gunst von Fürsten und Grafen zu erhalten. Man erklärt im ersten Fall den Enthusiasmus für Kunst und Wissenschaft für uneigennützig, weil man demselben die gröberen sinnlichen Vergnügungen, und die persönlichen Vortheile, welche die eigentlichen Gegenstände des Eigennutzes sind, aufopfert. Ist aber ein solcher Enthusiasmus auch alsdann des Beynahmens des uneigennützigen werth, wenn er übertrieben ist, den sympathetischen und sittlichen Gefühlen und Trieben Abbruch thut? Verdiente ein Künstler, oder Gelehrter, oder Liebhaber irgend einer Kunst und Wissenschaft, auch alsdann den Nahmen eines uneigennützigen Mannes, wenn er um seiner Neigung, oder Liebhaberey willen alles das, was er seinem Weibe, seinen Kindern, Eltern, Freunden, oder seinem Vaterlande schuldig ist, vergäße, und vernachlässigte: wenn er wohl gar seinem Enthusiasmus die Wohlfahrt seiner Familie, oder Mitbürger aufopferte? Dieß scheint nicht so entschieden, als es entschieden ist, daß die sympathetischen und sittlichen Gefühle, und Neigungen auch dann, wann sie übertrieben, und durch ihre Unmäßigkeit tadelnswerth und schädlich sind, dennoch immer als uneigennützig

nützig

nützige Empfindungen, und Triebe angesehen werden. Ein Künstler, oder Gelehrter, oder Virtuose, der aus Eifer für sein Lieblingsfach Weib und Kinder darben, oder rechtmäßige Gläubiger unbezahlt ließe; macht auf uns einen ganz andern Eindruck, als eine Mutter, die aus übermäßiger Sorgfalt, und Aengstlichkeit für ihr krankes Kind Gesundheit und Leben aufopfert, oder als ein Vater, der sich selbst des Nothwendigen beraubt, um seinen geliebten, wenn gleich verirrten, und unwürdigen Sohn vom Untergange zu erretten. Worin liegt und besteht der Grund dieser Unterschiede?

Daß vollständige und gut organisirte Menschen keine durchaus eigennützige, oder selbstsüchtige Geschöpfe sind: daß es vielmehr eigennützige Empfindungen, oder Gesinnungen, uneigennützige Neigungen, Handlungen, Tugenden und Charaktere gebe, haben die Weltweisen der alten Akademie in ihren Empfehlungen der sittlichen Tugenden, und die der neuen Akademie in der Widerlegung des Epikurischen Systems mit so vielen, und so triftigen Gründen dargethan, daß man der Stärke, und Zahl derselben kaum etwas zusetzen kann [10]). Am einleuchtendsten aber werden diese unwidersprechlich bewiesenen, und in der Menschenkunde so wohl, als Weisheitslehre höchst wichtigen Sätze meinen Erfahrungen zu Folge, alsdann, wenn man Acht gibt, welche Eindrücke unverdiente Leiden, und verdientes Glück, unsere eigenen und anderer Menschen gute und böse Handlungen auf selbstsüchtige Personen wirklich machen, und auf alle Menschen machen würden, wenn sie durchaus selbstsüchtig wären.

Wenn der Mensch ein durchaus eigennütziges Geschöpf wäre, so würden unverdiente Leiden und Unfälle

 Anderer

10) Man sehe den ersten Theil dieser allg. krit. Gesch. der Ethik 76 und f. S. 126 u. f. S. Man vergleiche Hutcheson I. 49. 76. 77. p.

Anderer in uns nicht reines, oder aufrichtiges, zur Hülfe aufforderndes Mitleiden hervorbringen, sondern entweder eine schmerzhafte Nachempfindung ehemahliger, oder eine peinliche Vorempfindung künftiger eigener Leiden, oder endlich eine heimliche Freude darüber, daß wir von den Gefahren und Unfällen, in welchen wir Andere wahrnehmen, oder uns vorstellen, frey sind.

Auch haben in der That nicht bloß Verläumder, sondern Freunde und Kenner der menschlichen Natur geglaubt, daß die Empfindung des Mitleidens weiter nichts sey, als eine lebhafte Erneuerung, oder Vorempfindung eigener Leiden [11]. Man würde aller Erfahrung widersprechen, wenn man läugnen wollte, daß die Leiden und Unfälle Anderer in eigennützigen, und sehr oft selbst in sonst uneigennützigen Menschen solche Nach- oder Vorempfindungen veranlassen. Beides geschieht, wenn Personen dieselbigen, oder ähnliche Unfälle erlitten haben oder fürchten, daß ihnen dieselbigen, oder ähnliche Unfälle bevorstehen. Wer ist so unerfahren, daß er nicht Beyspiele der trefflichsten Menschen gefunden hätte, welche durch den Anblick, oder die bloße Nachricht von schweren und peinlichen einst überstandenen Krankheiten so getroffen wurden, daß in ihrem Gemüth vor den plötzlich aufsteigenden schmerzhaften Erinnerungen ehemahliger Leiden, und der gewöhnlich damit verbundenen Furcht,

11) Rochefoucault Maximes §. 221. La pitié est souvent un sentiment de nos propres maux dans les maux d'autrui. C'est une habile prevoyance des malheurs, dans lesquels nous pouvons tomber. Morale Universelle I. p. 28. Nous nous attendrissons sur nous mêmes, lorsque nous mêlons nos larmes à celles d'un malheureux: nous nous pleurons nous mêmes, lorsque nous pleurons sur les cendres d'un objet, dans lequel nous n'avions placé notre affection, que parce qu'il nous procuroit de grands plaisirs.

Furcht, in dieselbigen Uebel zurück zu fallen, wenig, oder gar kein Raum für Mitleiden übrig blieb? Wer hat es ferner nicht oft erlebt, daß kränkliche oder gefährlich kranke Personen bey der Nachricht der Verschlimmerung oder des Todes ähnlicher kränklicher, oder kranker Menschen nicht so wohl, oder wenigstens nicht allein Mitleiden empfanden, sondern vielmehr wehmüthige Bekümmerniß darüber, daß ihnen selbst wahrscheinlich bald etwas ähnliches widerfahren werde? Wer kann in Geschöpfen, die unvermeidlich sich selbst lieben, ihre eigene Wohlfahrt suchen, ihren Untergang verabscheuen müssen, wer kann in Geschöpfen dieser Art eine solche Rückkehr auf sich selbst, dergleichen sich in den angeführten Fällen findet, tadeln, oder unnatürlich nennen? Und wie kann man aus solchen Fällen schließen, daß in allen übrigen Fällen Mitleiden weiter nichts, als Nachempfindung, oder Vorempfindung eigener Leiden sey? Diese Nach- und Vorempfindungen sind von dem wahren Mitleiden so sehr verschieden, daß sie dasselbige entweder vernichten, oder einschränken. Je mehr in großen und allgemeinen Unfällen, z. B. in den Zeiten ansteckender Seuchen, oder großer Feuersbrünste, und Ueberschwemmungen, oder der Ueberfälle grausamer Feinde, oder in den Gefahren von Schiffbrüchen, und Schlachten ein Jeder für sich selbst fürchtet, desto weniger ist man der Theilnehmung an den Leiden und Gefahren anderer empfänglich; und alle Geschichtschreiber bemerkten daher auch, daß zur Zeit solcher Seuchen, dergleichen Thucydides, oder Boccaccio beschrieben haben, durch die Größe, oder Furcht eigener Leiden fast alles thätige Mitleiden mit Andern geschwächt oder erstickt wird. Bey dem wahren Mitleiden vergessen wir gleichsam uns selbst. Wir ändern nicht bloß die Lagen, sondern auch die Personen, und wir haben daher sehr oft Mitleiden mit solchen Leiden, von welchen wir gewiß wissen, daß sie uns

uns nie befallen können: z. B. mit den Leiden an Kindbetterinnen, oder den Unfällen von Königen und Fürsten [12]).

Wenn Menschen aus großen gemeinschaftlichen Gefahren, in welchen sie sich mit Andern befanden, glücklich gerettet werden; so ist sehr oft selbst in den theilnehmendsten Personen die Freude über ihre eigene Errettung größer, als das schmerzhafte Mitleiden mit denjenigen, die in solchen Gefahren umgekommen, oder beschädigt worden sind. Nicht selten aber überwiegt der Schmerz über fremdes Unglück das Gefühl, oder die Furcht eigener großen Gefahren und Leiden. Die Freunde und Vertrauten des Perseus, die mit diesem vor dem Triumphwagen des Aemilius Paulus hergeführt wurden, beweinten nicht ihr eigenes, sondern ihres Königs Unglück. Der General St. Hilaire, der durch eben die Kugel, welche den großen Türenne tödtete, einen Arm verlor, vergoß Thränen nicht über seine Schmerzen, und seine Verstümmelung, sondern über den Tod des Helden, dessen Verlust er für unersetzlich hielt. — Nur durchaus selbstsüchtige Menschen können sich bey dem Anblick der Gefahren von Schiffbrüchigen, in denen sie sich selbst nicht fanden, über ihre eigene Sicherheit freuen [13]). Mitfühlende Zuschauer

12) Smith II. 227. I consider, what I should suffer if I was really you, and I not only change circumstances with you, but i change persons, and characters. . . How can that be regarded as a selfish passion, which does not arise even from the imagination of any thing, that has befallen, or that relates to myself, in my own proper person and character, but which is entirely occupied about what relates to you? A man may sympathise with a woman in child-bed, etc.

13) Lucr. II. v. 1.
Suave, mari magno turbantibus aequora ventis,

schauer würden alle ihre Kräfte aufbieten, um den Nothleidenden zu Hülfe zu kommen; und wenn ihnen alle Mittel dazu benommen wären, so würden sie das peinlichste Mitleiden empfinden, ohne im geringsten an ihre eigene Lage zu denken, oder sich ihrer eigenen Sicherheit erfreuen zu können.

Auch gerechte Freuden, und verdientes Glück Anderer würden uns, wenn wir durchaus selbstsüchtig wären, ganz anders afficiren, als gutartige Menschen jetzt davon afficirt werden. Gerechte Freuden, und verdientes Glück würden nicht die reinste aller menschlichen Freuden, nämlich Mitfreude, dergleichen wir jetzt empfinden, sondern entweder die Hoffnung hervorbringen, daß wir von diesen Freuden, und Glück etwas auf uns ableiten, oder daß wir künftig dergleichen erlangen könnten; oder gar Betrübniß darüber, daß Andere Vergnügungungen und Güter erlangt hätten, deren wir selbst viel würdiger seyen. — Wie könnten wir uns als selbstsüchtige Geschöpfe über ein solches Glück Anderer freuen, das wir selbst nie zu erlangen hofften und wünschten, oder über das Glück verdienter Personen in den entferntesten Zeiten und Gegenden, von welchen wir uns in den wildesten Phantasien nicht träumen lassen, daß uns je etwas zufließen werde!

Wäre der Mensch ein durchaus eigennütziges Geschöpf, so würden gute und böse Thaten, wie gute und böse Schicksale ganz anders auf ihn wirken, als wir wissen, daß sie jetzt thun. Die guten Handlungen Anderer würden nicht Liebe, Hochachtung und Bewunderung, welche wir jetzt gegen ihre Urheber empfinden, sondern entweder die Hoffnung, dereinst auch durch ähnliche Handlungen

e terra magnum alterius spectare laborem;
non quia vexari quemquam'st iucunda voluptas,
sed, quibus ipse malis careas, quia cernere suaue'st.

kungen zu gewinnen, oder auch heimlichen Schmerz darüber erzeugen, daß man nicht jetzt schon ein Gegenstand derselben geworden sey. Die Wohlthaten Anderer gegen uns könnten nicht Liebe gegen den Wohlthäter, am allerwenigsten die unruhige Begierde erwecken, das empfangene Gute selbst, so viel als möglich, zu vergelten; sondern bloß Vergnügen über die erlangten Vortheile, und Begierde, noch mehrere ähnliche Vortheile zu erhalten. Und dieß Vergnügen, und diese Begierden würden, wie man dieses in selbstsüchtigen Menschen und Völkern oft wahrgenommen hat, meistens mit einer geheimen Verachtung der Wohlthäter, und mit einer unverschämten Zudringlichkeit gegen ihre Schwäche verbunden seyn.

Die bösen Handlungen Anderer würden in uns, wenn wir durchaus eigennützig wären, nicht Abscheu gegen ihre Urheber, nicht lebhafte Theilnehmung für diejenigen, welche dadurch gekränkt werden, und nicht den aus dem sympathetischen Unwillen entstehenden Wunsch gerechter Strafe oder Rache hervorbringen, sondern allein Furcht, daß auch wir durch ähnliche Verbrechen leiden könnten, oder Freude darüber, daß wir nicht dadurch gelitten hätten. Die Missethaten Anderer veranlassen die letzteren Regungen in uns, wenn wir selbst in Gefahr waren, oder zu seyn glauben, durch fremden Frevel beschädigt zu werden. Eben deßwegen sind wir um desto mehr im Stande, diese selbstischen, oder selbstsüchtigen Regungen von den sympathetischen, und sittlichen zu unterscheiden, welche durch die bösen Thaten Anderer in uns erzeugt werden. — Edle Menschen übernehmen die Vertheidigung der unterdrückten Unschuld gegen mächtige Verbrecher, von welchen sie selbst vorher nichts zu fürchten, sondern vielmehr große Vortheile zu hoffen hatten, die aber nun ihre unversöhnlichen und gefährlichen Feinde werden. Wenn gutgesinnte Personen hiezu auch nicht Muth, und Stärke

genug

genug haben; so verabscheuen sie wenigstens die Verbrechen der entferntesten Zeitalter, und Völker, von welchen man gar nicht sagen kann, daß sie das Geringste für sich zu fürchten hätten, oder fürchten konnten.

Der durchaus eigennützige Mensch ferner würde nach den von ihm selbst vollbrachten bösen Handlungen weder quälende Schaam und Reue, noch tödtende Selbstpeinigung, und Verzweyflung, sondern ganz allein Furcht empfinden, daß seine bösen Thaten möchten entdeckt, und bestraft werden. — Man sollte kaum glauben, daß scharfsinnige Denker jemahls durch ein einseitiges System so sehr geblendet werden, um die ersteren sympathetischen und sittlichen Regungen abzuläugnen, oder mit den letzteren selbstischen, oder selbstsüchtigen Regungen zu verwechseln. So wenig die Begierde nach Lob, und die Begierde lobenswürdig zu seyn, einerley sind; eben so wenig die Furcht vor Schande und Strafe, und das Gefühl, Schande und Strafe zu verdienen. "Die natürlichen Quaalen eines gereitzten Gewissens, sagt Adam Smith vortrefflich [14]), sind die bösen Geister, oder die quälenden Furien, welche selbst in diesem Leben den Schuldigen verfolgen, ihm weder Rast, noch Ruhe gestatten, oder ihn gar in Verzweyflung stürzen, vor welcher ihn weder die gröste Gewißheit, nicht entdeckt zu werden, noch der frechste Unglauben sichern: von welcher ihn endlich nichts befreyen kann, als der verworfenste aller Gemüthszustände: nämlich eine gänzliche Gefühllosigkeit in Rücksicht auf Tugend und Laster, auf Ehre, und Schande. Menschen von dem verabscheuungswürdigsten Charakter verübten nicht selten die grösten Verbrechen mit einer so kalten Ueberlegung, und einer solchen Vorsicht, daß sie auch den entferntesten Verdacht vermieden; und eben diese Menschen wurden nachher durch die Schrecken des Gewissens gezwungen, selbst die Geheim-

14) I. 197. 198.

heimnisse ihrer Bosheit zu entdecken, welche kein menschlicher Scharfsinn hätte entdecken können. Indem sie aber ihre Schuld bekannten, sich der gerechten Rache ihrer beleidigten Mitbürger unterwarfen, und diese gleichsam befriedigten, so hofften sie durch ihren Tod sich mit den Gefühlen ihrer Nebenmenschen auszusöhnen, sich selbst als weniger hassenswürdig betrachten zu können, und durch die Erduldung der verdienten Strafe eher Gegenstände des Mitleids, als des Abscheus zu werden, endlich im Frieden, und nach der von ihren Mit-Menschen erhaltenen Vergebung zu sterben. Selbst dieser Gedanke ist in Vergleichung mit dem, was sie vor der Entdeckung ihrer Schuld fühlten, Seligkeit. In solchen Fällen scheint der Abscheu der Schuld, und der Strafwürdigkeit auch in Personen, die nicht in hohen Graden empfindlich sind, die Furcht vor der Schande gänzlich zu überwinden. Um die ersteren Gefühle zu mildern, unterwerfen sie sich selbst der verdienten Schande und Strafe, welche sie leicht hätten vermeiden können."

Wäre der Mensch endlich ein durchaus selbstsüchtiges Wesen, wie würden wir dann die süße Zufriedenheit mit uns selbst, wie die erhebende Achtung gegen uns selbst empfinden können, welche uns jetzt das Bewußtseyn unserer guten Gesinnungen, und noch mehr das Bewußtseyn verschafft, durch unsere Handlungen aus allen Kräften das Glück unserer Nebenmenschen befördert, ihr Elend vermindert zu haben, und dadurch ihrer Dankbarkeit, Liebe, und Achtung würdig geworden zu seyn? "Für eine zart empfindende Person, sagt Smith [15]), ist das Bewußtseyn, geliebt zu werden, eine viel größere Genugthuung, und in Rücksicht auf das wahre Glück des Lebens viel wichtiger, als alle Vortheile, welche man durch die Liebe Anderer erlangen kann." — Wenn der selbstsüchtige Mensch Andern Dienste

15) I. 57 p.

Dienste erwiesen hätte, so könnte er weiter nichts wünschen, als daß sie bald anerkannt, und durch gleiche, oder größere Wohlthaten, oder Gegendienste möchten vergolten werden.

Herr Kant verwechselt nicht bloß Selbstliebe, Selbstsucht, und Eigennutz, sondern er erklärt an mehreren Stellen seiner Schriften auf das bestimmteste, daß alle Neigungen vernünftigen Wesen lästig seyen, und daß vernünftige Wesen daher wünschen müsten, von allen Neigungen frey zu werden [16]). Er versteht unter Neigungen nicht bloß Begierden, und Verabscheuungen, oder Bestimmungen zu den einen, oder andern, sondern auch alle Empfindungen, und zwar die sympathetischen, und sittlichen so wohl, als die selbstischen und selbstsüchtigen. In dieser Verwerfung, oder Verdammung aller Empfindungen, und Neigungen widersprach er sich selbst nicht weniger, als er sich gegen die Natur, und gesunde Vernunft empörte. Nicht zu gedenken, daß er an anderen Stellen eine vernünftige Selbstliebe, Mitgefühle mit den Freuden und Leiden Anderer, Menschenfreundschaft, und Wohlgefallen an der Tugend als nützlich anpries; so nahm er es selbst als Grundsatz an [17]), daß in organisirten Wesen kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke angetroffen werde, als was zu demselben das schicklichste, und ihm am meisten angemessen sey. Wenn Herr K. von dieser Weisheit der Natur überzeugt war, wie konnte es ihm dann einfallen, mit der weisen Schöpferinn des Menschen deßwegen zu hadern, daß

16) Man sehe die im Anfange dieses Abschnitts mitgetheilten Auszüge aus den Kantischen Schriften Nr. 6. und f.

17) Grundleg. zur Met. der Sitten S. 4.

daß sie diesen nicht als ein rein-geistiges Wesen hervorgebracht, daß sie ihm vielmehr neben einer unsterblichen Seele einen sterblichen Cörper gegeben: daß sie den aus Leib und Seele bestehenden Menschen mancherley Empfindungen fähig gemacht: daß sie demselben mancherley Triebe und Neigungen eingepflanzt, und diese Triebe und Neigungen zu den natürlichen und unvermeidlichen Bewegungsgründen seines Thuns und Lassens gemacht habe? Wie viel richtiger urtheilten die Weltweisen des Alterthums [18]), welche die Ethik eine Kunst, oder Wissenschaft des Lebens, oder eine Weisheitslehre nannten, und sagten, daß die Weisheit den Menschen nicht geschaffen, sondern aus den Händen der Natur empfangen habe: daß sie ihn daher nicht willkührlich umbilden könne, sondern daß ihr, wie allen übrigen guten Künsten, nichts übrig bleibe, als ihren Gegenstand, den Menschen, zu nehmen, wie er sey, seine Mängel, so viel als möglich, zu bessern, seine guten Anlagen so viel als möglich, auszubilden, und dadurch seine Natur zu vollenden, oder das, was die Natur angefangen habe, zur Vollkommenheit zu bringen: daß die Selbstliebe und die selbstischen Triebe des Menschen eben so natürlich, und nothwendig, als das Wohlwollen, und die wohlwollenden Neigungen seyen: daß man weder die Einen, noch die andern ausrotten, sondern da, wo sie zu schwach seyen, erwecken, wo zu stark, mäßigen, und nur die durchaus menschenfeindlichen Leidenschaften zu vertilgen suchen müsse, wenn solche Leidenschaften, wie andere unnatürliche Gebrechen, einzelnen Menschen angeboren worden. Plato allein sah den Cörper des Menschen, die Sinne des Cörpers, alle angenehme und unangenehme Empfindungen, und die daher entspringenden Begierden und Verabscheuungen, als Hindernisse seiner

18) Man sehe den ersten Theil dieser allg. Geschichte der Ethik S. 12.

seiner Vollendung, als die gefährlichsten Feindinnen der wahren Weisheit an, und er verlangte daher, daß der Geist den Leib tödten müsse. Die Weltweisen der alten Akademie hingegen, weit entfernt, diese eben so unnatürlichen, als unmöglichen Forderungen zu billigen, empfahlen vielmehr die im Alterthum so berühmte Metriopathie, d. h. die Mäßigkeit, oder Mäßigung aller unserer natürlichen Gefühle, Triebe, und Neigungen, mit welcher die Apathie der Stoiker einerley war. "Es ist gut, sagte **Krantor**, wenn wir nicht krank werden, oder sonst an unserm Cörper Schaden leiden. Wenn dieses aber geschieht, so ist zu wünschen, daß wir es fühlen: das Eine, oder das Andere unserer Gliedmaaßen mag auch weggeschnitten, oder sonst gewaltsam von unserm Cörper getrennt werden. Denn eine gänzliche Gefühllosigkeit wird um einen zu hohen Preis gekauft; nämlich um eine völlige Herabwürdigung, oder wenn man das ursprünglich Griechische Wort durch einen demselben entsprechenden neuen Ausdruck übersetzen dürfte, durch eine gänzliche **Verthierung** des Leibes und der Seele [19]. **Plutarch** stimmte keiner andern Lehre der alten Akademie mit so voller Ueberzeugung bey, als dem Grundsatze von der **Metriopathie**. Mäßiger Zorn, sagt dieser große Menschenkenner, kommt der Tapferkeit, gegründeter Unwille über angethanes Unrecht, der Gerechtigkeit zu Hülfe. Wenn wir auch wollten, so könnten wir Freundesliebe nicht von der Freundschaft, wahre Theilnehmung, oder aufrichtige Mitfreude und Mitleid

nicht

19) Ap. Plut. Consol. ad Apoll. Oper. Tomus VI. p. 389. Edit. Reiskii. *Μη γαρ νοσοιμεν, φησιν ὁ Ακαδημικος Κραντωρ, νοσησασι δε παρειη τις αισθησις, ειτ' ουν τεμνοιτο τι των ἡμετερων, ειτ' αποσπωτο. Το γαρ ανωδυνον τουτο ουκ άνευ μεγαλων εγγινεται μισθων τω ανθρωπω. Τεθηριωσθαι γαρ εικος εκει μεν σωμα τοιουτον, ενταυθα δε ψυχην.*

nicht von Menschenliebe und Wohlwollen trennen. Gesetzt aber auch daß es möglich wäre, alle Empfindungen und Triebe in dem Menschen zu tödten; so würde die Vernunft selbst auf eine gewisse Art dadurch gelähmt, und würde einem Steuermann ähnlich werden, dem es gänzlich an dem zur Forttreibung des Schiffs nöthigen Winde mangelte [20]).

Die berühmtesten Menschenforscher und Tugendlehrer der neuern Zeit empfahlen gleichfalls nicht eine völlige Ausrottung von Trieben und Neigungen, sondern eine Mäßigung derselben, wenn sie zu stark, und eine Erweckung derselben, wenn sie zu schwach seyen. "Wir haben, schreibt Hutcheson, [21]) bestimmte Nahmen für die ungeselligen Neigungen, wenn sie entweder zu heftig, oder ihren Ursachen, und Gegenständen nicht angemessen, oder zu Gewohnheiten geworden sind. Dergleichen Nahmen sind: Bosheit, Rachsucht, Neid, Ehrsucht, oder Stolz. Allein wir haben keine bestimmte Nahmen für die unschuldigen Grade dieser Gemüths-Bewegungen; und dieß war die Veranlassung, daß mehrere Schriftsteller zu übereilt den Schluß zogen: einige unserer natürlichen Gemüthsbewegungen seyen in allen ihren Graden bösartig und verwerflich. — Die Regungen und Leidenschaften des Zorns, des Unwillens, und der Rache sind selbst in ihren unschädlichen oder nützlichen Graden unangenehm. Dieser Umstand allein beweist, daß sie nicht dazu bestimmt waren, dauernde Gemüths-Zustände

20) De Virt. Mor. T. VII. p. 773. 775. Φιλιας δε Φιλοσοργιαν, η Φιλανθρωπιας ελεον, η το συγχαιρειν και συναλγειν, ευνοιας αληθινης, ουτε βουλομενος αν τις αποσπασειεν, ουδ' αποτηξειεν. . . Των δε παθων παντακασιν αναιρεθεντων, ει και δυνατον εστιν, εν πολλοις αργοτερος ὁ λογος, και αμβλυτερος, ὡσπερ κυβερνητης, πνευματος επιλιποντος.

21) I. 156. 157.

Zustände zu werden. Vielmehr sollten sie nur gelegentlich entstehen, wenn Gefahren dem Individuo, oder der Gesellschaft drohten. Sie sind eine Art von unangenehmer Arzney gegen Unordnungen, nicht aber eine natürliche Nahrung. Sie wurden uns eingepflanzt, damit wir Unrecht zurücktreiben sollten; und sie sind also auch nur unschuldig, in so fern sie sich dieser Absicht gemäß äußern. So wie nun ein Sinn, oder ein Appetit verdorben wäre, der die natürliche Nahrung auswürfe, und etwas begehrte, was nicht nährte, oder gar schadete; ... so ist auch das Gemüth verdorben, in welchem Zorn ohne Beleidigung, oder Unrecht: Haß, ohne einen hassenswürdigen Gegenstand: Neid über verdientes Glück; oder Abneigung gegen ein unschuldiges Mitglied einer Gesellschaft entsteht, die zu gegenseitigen Diensten geschaffen ist."

Richard Price war Einer der erklärtesten Gegner von Hutcheson. Nichts destoweniger erklärte auch er, der reinen Vernunft zum Trotze, unsere Neigungen und Triebe in dem gegenwärtigen Zustande nicht nur für nothwendig, sondern selbst für heilsam [22]). Die trefflichen Gedanken dieses Mannes habe ich oben im dritten Abschnitt angeführt, wo ich von der Uebereinstimmung der Kantischen und Cudworthischen Moral handelte.

Unsere Neigungen und Leidenschaften, sagte der Abbe' Mably [23]), sollten unsere Führerinnen seyn; und die Philosophen, die weiser, als die Natur seyn wollen, sind gewiß die Unverständigsten unter den Menschen. Ohne die Hülfe der Neigungen würde die Vernunft selbst erkalten, und würde nichts, als ein grober Instinct werden

U 3

22) p. 397. 398.

23) p. 18. 27. Principes de Morale.

den [24]. Die Gottheit, setzt Toussaint hinzu [25], hat uns mit Leidenschaften geschaffen; und darüber murren manche Weltweise. Ihr undankbaren und ausgearteten Seelen, die ihr die göttlichen Wohlthaten mit Murren vergeltet! Wenn Gott aus euch Engel gemacht hätte, so würdet ihr gleich den gefallenen Geistern, von welchen man sagt, daß er sie in den Abgrund gestürzt habe, darüber klagen, daß ihr keine Götter geworden wäret.

24) Je sens, que sans les secours des passions ma raison se glaceroit, et seroit reduite à n' être, qu' un instinct grossier.

25) Les Moeurs p. 57.

Sechster Abschnitt.

Kurze Erwähnung der übrigen Paradoxen der Kantischen Ethik: Betrachtungen über die ersten Principien der Moral: über die Kantische Schreibart: endlich über die Richtung, und Wirkungen der Kantischen Philosophie.

Wenn es mir darum zu thun wäre, Herrn Kant durch alle Paradoxa seiner Ethik zu verfolgen; so würden mir seine Erklärungen von Pflicht, und Verbindlichkeit [26]), von Tugend, und Sittlichkeit [27]), von Gewissen, und Lüge [28]), von Triebfeder [29]), Leben, und Lust, u. s. w. [30]): ferner seine Lehren von der Gleichheit der Pflichten aller Glieder im Reiche der Zwecke [31]): von den hohen Ansprüchen, wozu die Tugend berechtigt [32]): von der Würde der Menschheit, die darin be-

 stehen

26) S. Grundleg. zur Metaphysik der Sitten S. 14. 86. Man vergleiche Garvens Einleit. 305 S. Nicolai's Bild. 139 u. f. S.

27) Critik der pract. Vern. S. 151. Grundleg. der Met. der Sitten S. 75. 85. Einleit. in die Met. der Sitten XV. S.

28) Tugendlehre S. 38. 83. 99. Man vergl. Sempronius Gundibert S. 127.

29) Critik der pract. Vern. S. 141.

30) Critik der pract. Vern. S. 16. Einleit. in die Metaph. der Sitten S. 1.

31) Grundleg. der Met. der Sitten S. 76.

32) Ibid. S. 79.

stehen soll, allgemein gesetzgebend zu seyn [33]): von den Postulaten der reinen practischen Vernunft [34]): von dem radicalen Bösen in der menschlichen Natur, und von dem Undinge eines irrenden Gewissens [35]) Stoff genug darbieten. Ich überlasse aber die Prüfung dieser Erklärungen und Sätze dem Leser selbst, oder verweise ihn auch auf die Gegner der Kantischen Ethik, deren Stellen ich so eben angeführt habe. Ich beschließe die gegenwärtigen Untersuchungen mit einigen Gedanken über die ersten Grundsätze der Ethik, über Herrn **Kants** Schreibart, und endlich über die Richtungen und Wirkungen der Kantischen Philosophie überhaupt.

Die Moralisten der neuern Zeit suchten nach dem ersten Grundsatze der Sittenlehre, wie nach dem Stein der Weisen. Die Philosophen des Alterthums fragten nicht: welches ist das erste, oder höchste Princip der Ethik, sondern, was ist der letzte Zweck, die wahre Bestimmung, oder das höchste Gut des Menschen? Die letzte Frage, oder Untersuchung war der erstern in mehreren Rücksichten weit vorzuziehen. Die Frage: welcher ist der letzte Zweck des Menschen? war zuerst viel bestimmter, als die im Grunde gleich bedeutende: welcher ist der erste Grundsatz der Sittenlehre? Man konnte die erste Frage auf sehr verschiedene Arten beantworten, und beantwortete sie auch wirklich auf sehr verschiedene Arten. Die Einen setzten das höchste Gut in den möglichsten Genuß sinnlicher Vergnügungen, und in den möglichsten Besitz irdischer Güter: die Andern, in das Bewußtseyn, und die Ausübung der Tugend allein, oder vorzüglich: und noch Andere, in die möglichste Entsinnlichung des unsterblichen Geistes, oder in eine von der Materie möglichst

33) Ibid. S. 87.
34) Crit. der pr. Vern. S. 220. 224. Vergl. Sempronius Gundibert S. 70. Nicolai's Bild. S. 89.
35) Tugendl. S. 38.

lichst abgezogene Beschauung. So verschieden man aber auch die Frage von dem höchsten Gute, oder von der Bestimmung des Menschen beantwortete; so war es doch nicht leicht möglich, die Frage mißzuverstehen. Ein solches Mißverständniß war aber bey der Frage: welches ist das höchste Princip der Ethik? beynahe unvermeidlich. Heißt erstes, oder höchstes Princip so viel, als ein Satz, auf welchen die ganze practische Philosophie, oder nur ein Theil derselben, die eigentliche Sittenlehre gegründet: ein Satz, aus welchem alle Pflichten des Menschen, oder nur die so genannten Gewissens-Pflichten abgeleitet werden sollen? Wenn auch hierüber kein Streit mehr obwaltete, so mußte dergleichen nothwendig über die Höhe, und Angemessenheit der angeblich-ersten Grundsätze der Ethik entstehen. Welch' ein schweres, und unentscheidbares Problem war es: auszumachen, nicht nur, aus welchem Satze alle Pflichten des Menschen, sondern aus welchem sie am besten könnten abgeleitet werden! Anstatt in den ersten Grundsätzen den letzten Zweck, und das höchste Gut des Menschen so bestimmt, als möglich, anzugeben, stieg man vielmehr in der Aufsuchung des ersten Grundsatzes immer höher, und höher hinauf: und machte ihn absichtlich immer allgemeiner, und unbestimmter, bis man endlich dahin kam, daß man den höchsten Entzweck des Menschen von dem höchsten Gute desselben trennte [36]). Man begnügte sich je länger, je weniger mit den bestimmteren, oder am wenigsten unbestimmten ersten Grundsätzen: folge der Natur, und suche deine menschliche Natur, dein Herz, deinen Geist, deinen Cörper, und selbst dein äußeres Glück möglichst zu vollenden, und bey dieser

36) Garve 279 S. "Kant wurde .. der erste Philosoph, welcher den höchsten Entzweck von dem höchsten Gute desselben trennte, jenen in die bloße Ausübung der Pflicht, dieses in die durch Glückseligkeit belohnte Pflicht setzte."

Vollendung, oder Vervollkommnung deiner Natur ziehe die sittlichen Tugenden den Vorzügen des Geistes, die Vorzüge des Geistes den Vorzügen des Cörpers, die Vorzüge des Cörpers den Vortheilen des Glücks vor: oder: folge der richtigen, und gebildeten, oder vollendeten Vernunft; oder dem göttlichen Willen, in so fern die recta, et perfecta ratio dir denselben offenbart: oder: erfülle alle deine Pflichten, d. h. thue das, was recht und klug ist, handle stets so, wie du glaubst, daß kluge und tugendhafte Menschen in deiner Lage handeln, oder unterrichtete, und unparteyische Beobachter dein Thun und Lassen billigen würden: oder suche deine wahre Glückseligkeit: oder thue Niemanden etwas, wovon du nicht willst, daß es dir geschehe, und thue einem Jeden das, wovon du willst, daß man es dir thue. Alle diese Grundsätze, welche insgesammt, den letztern ausgenommen, (dieser bestimmt nämlich bloß unser Verhalten gegen Andere) in verschiedenen Worten dasselbige sagen, fand man zu enge. Man trachtete nach einem Grundsatze, der nicht bloß für Menschen, sondern für alle vernünftige Wesen gelten sollte; und daher nun die Principien der Cudworthischen Schule, und **Kants** kategorischer Imperativ. — Die Frage, welches ist das höchste Gut, oder der letzte Endzweck der Menschen? leitete, wie ich schon im ersten Theile bemerkte, stets auf die Erfahrung zurück. Denn wenn man wissen wollte, was aus dem Menschen werden könne, und solle, muste man nothwendig nachforschen, was der Mensch von Natur sey. Die Frage hingegen: welcher ist der erste Grundsatz der Ethik, führte nicht nur von der Erfahrung ab, sondern sehr oft geradezu gegen die Erfahrung. Die Cudworthische Schule, und Herr **Kant** schlossen wirklich bey der Aufsuchung des ersten Grundsatzes der Ethik die Erfahrung ganz aus, und bestimmten den Werth der ersten Grundsätze nicht so wohl nach der höhern, oder niedri-

gern

gern Bestimmung, welche sie dem Menschen anweisen, als nach der Quelle, aus welcher sie geschöpft werden. Dieß war die höchste Verblendung, oder Verkehrtheit, worein man bey dieser Untersuchung verfallen konnte; und nur in diesem höchsten Grade von Verblendung, oder Verkehrtheit durfte Herr Kant es wagen, zu behaupten, daß man bey der Aufstellung des ersten Grundsatzes der Ethik gar nicht auf die menschliche Natur, und die Eigenthümlichkeiten derselben, auch nicht darauf Rücksicht nehmen dürfe, was der Mensch thun könne, sondern einzig und allein darauf, was geschehen müsse, wenn es auch nie geschehe. Ich halte es beynahe für unmöglich, daß Herr K. diese und ähnliche Bizarrerien, um mich eines sehr milden Ausdrucks zu bedienen, hätte vorbringen können, wenn er statt der Frage: welcher ist der erste Grundsatz der Ethik? sich stets die andere gegenwärtig erhalten hätte: was ist der letzte Zweck, das höchste Gut, und die wahre Bestimmung des Menschen?

Wenn es auch ausgemacht wäre, was gar nicht ausgemacht, wovon vielmehr das Gegentheil erwiesen ist, daß es eine moralische Erkenntniß a priori gebe; so würde doch durch die **Reinheit** moralischer Sätze für ihren Werth, oder für die Wirkung, welche sie auf unsere Seele hervorbringen, gar nichts gewonnen seyn. Es gibt viele Facta, und viele auf Erfahrung gegründete Sätze, welche wir eben so wenig bezweyfeln können, als die ersten Axiomen und Lehrsätze der reinen Mathematik, ungeachtet das Gegentheil derselben nicht undenkbar ist, wie das der letztern. Wie wenig aber das Gegentheil der für rein ausgegebenen moralischen Sätze undenkbar sey, lehrt die ganze ältere, und neuere Geschichte. **Epikur** hielt den Satz: daß Vergnügen, und zwar sinnliches Vergnügen das höchste Gut des Menschen sey, für ein Axiom, das gar keines Beweises bedürfe.

dürfe. Plato, die alte Akademie, das Lyceum, und die Stoa vertheidigten ganz verschiedene Axiome, und Postulate der reinen, oder gesunden Vernunft, und bestritten sich gegenseitig nicht weniger, als sie die Lehrer der Sinnlichkeit, und des Eigennutzes bekämpften. Die Zöglinge der Cudworthischen Schule waren über das erste Princip der Moral eben so uneinig, als Herr Kant, und dessen berühmteste Schüler. Wenn die angeblich ersten Principien der Ethik Principien der reinen Vernunft sind; warum ist das Gegentheil derselben nicht undenkbar, warum erzwingen sie nicht den Beyfall, wie die Axiomen der reinen Mathematik ihn erzwingen?

Der einzige wesentliche Unterschied, der unter den ersten Grundsätzen der Ethik Statt findet, beruht darauf: ob sie die Bestimmung des Menschen richtig oder falsch: wenn richtig, in welchen Graden genau: wenn falsch, in welchen Graden und auf welche Arten sie dieselbe unrichtig angeben. Es ist im Grunde einerley, ob ich sage: suche deine wahre Glückseligkeit; oder folge der richtigen Vernunft: oder befolge den göttlichen Willen: oder handle so, wie du glaubst, daß weise und gute Menschen in deiner Lage handeln, oder deine Art zu handeln billigen würden. Nichts destoweniger sind alle gleichgeltenden Formeln des ersten Princips der Ethik nicht so empfehlenswerth, als die Lehre des Sokrates, und der alten Akademie vom höchsten Gute: bestrebe dich, deine ganze Natur zu vollenden, und bey diesen Bestrebungen sey stets eingedenk, daß die Vollkommenheiten des Herzens vor denen des Geistes, die des Geistes vor denen des Cörpers, die des Cörpers einen Vorzug vor den Vortheilen des Glücks verdienen. Der letzte Grundsatz ist deßwegen unter allen der vorzüglichste, weil er den letzten Entzweck des Menschen am richtigsten, bestimmtesten,

testen, und vollständigsten angibt, und nicht bloß sagt, was der Mensch, sondern auch wie er es werden soll.

Die ersten Grundsätze, welche die Bestimmung des Menschen falsch angeben, sind nicht bloß den Graden, sondern auch der Art nach verschieden. Die einen setzen die Bestimmung des Menschen fest, als wenn er ein bloß sinnliches, und eigennütziges: die andern, als wenn er ein rein-geistiges: und noch andere, als wenn er ein rein-sittliches Wesen wäre. Ein jedes dieser falschen Principien läßt mancherley Grade zu. Wie sehr war z. B. das System der Sophisten, und des Cyrenaikers Theodor von dem des Epikur: wie sehr das System des Zeno von dem seines Schülers Aristo: wie sehr endlich das des Plato von den Systemen seiner neueren Nachahmer verschieden!

Wenn es aber auch unsern Zeitgenossen, oder Nachkommen gelingen sollte, die Vorzüge Eines Princips, und Eines Systems der Ethik vor allen übrigen mit noch einleuchtenderen Gründen darzuthun, als man bisher vorgebracht hat; so darf man sich deßwegen nicht schmeicheln, daß ein solches Princip, und System jemahls einen allgemeinen, und ungetheilten Beyfall erhalten werde. Die Gründe der Verschiedenheit von Denkarten, welche die Menschen bisher auf die entgegengesetztesten Theorien und Meinungen hinführten, werden fortdauern, so lange das Menschen-Geschlecht das bleibt, was es bisher war. Gesetzt auch, was wir vernünftiger Weise gar nicht annehmen können, daß die Geistes-Anlagen der Menschen, und alle physische und moralische Ursachen, welche auf den Geist, und die Denkart der Menschen einigen Einfluß haben, jemahls übereinstimmender werden sollten, als sie bisher waren, daß aber die Menschen nur in Rücksicht auf die ursprünglichen Anlagen des Gemüths so verschieden blieben, als sie jetzt sind; so würden bloß aus diesem Grunde

alle

alle wahre und falsche Principien, und Systeme der Ethik unter jedem gebildeten Volke immerfort ihre Anhänger finden. Menschen nämlich, die von Natur in hohem Grade sinnlich und eigennützig sind, werden sich beständig zu dem System der Sinnlichkeit, und des Eigennutzes: wohlwollende Menschen, zu dem System der uneigennützigen Tugend: geistig-gesinnte endlich, zu dem System der sinnenfreyen Beschauung hinneigen; und wenn auch sinnliche und eigennützige, oder geistig-gesinnte Menschen durch ihre Lehrer, oder den Geist der Zeiten zu einer, mit ihrer Natur streitenden, Theorie hingezogen würden; so kann man doch sicher voraussetzen, daß die Einen und die Andern sich im wirklichen Leben fast durchgehends so betragen werden, als wenn sie ganz anderen Meinungen, und Systemen anhingen, als welche sie in der Theorie vertheidigen.

Wenn ich den Verfasser der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, der Critik der practischen Vernunft, und der Tugendlehre, als Schriftsteller beurtheilen soll; so trage ich kein Bedenken, Herrn Kant, als Urheber der genannten Werke, für den schlechtesten Schriftsteller zu erklären, welchen Deutschland unter seinen berühmten Weltweisen seit Thomasii Zeiten hervorgebracht hat. Welcher andere Deutsche Philosoph verletzte die ersten Gesetze der Sprache so oft, und auf eine so grobe Art? Herr K. braucht häufig eine Präposition statt der andern, oder mit einem andern Casu, als die Regeln unserer Sprache vorschreiben. Er declinirt, und conjugirt unrichtig, und befleckt die Sprache mit einem Wuste barbarischer Wörter zur Bezeichnung von Begriffen, für welche eben so gute, oder noch bessere Ausdrücke vorhanden waren. Eben dieser Sprachfehler und Barbarismen macht er sich schuldig, wenn er latei-

Lateinische Wörter, und Formeln einmischt. Welche monstra verborum sind nicht sui aestimium, solipsismus, desuesce commoditatibus vitae, u. s. w.? [37]) In welchem andern deutschen Schriftsteller trifft man so ungeheure, und verwickelte Perioden, als in den ethischen Werken des Herrn Kant an? "Aber ob dieses, heißt es gleich in der Vorrede der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, zwar für sich ein der Erwägung nicht unwürdiges Object wäre, zu fragen, ob die reine Philosophie in allen ihren Theilen nicht ihren besondern Mann erheische, und es um das Ganze des gelehrten Gewerbes nicht besser stehen würde, wenn die, so das Empirische mit dem Rationalen, dem Geschmacke des Publicums gemäß, nach allerley ihnen selbst unbekannten Verhältnissen gemischt, zu verkaufen gewohnt sind, die sich Selbstdenker, andere aber, die den bloß rationalen Theil zubereiten, Grübler nennen, gewarnt würden, nicht zwey Geschäffte zugleich zu treiben, die in der Art, sie zu behandeln, sehr verschieden sind, zu deren jedem vielleicht ein besonderes Talent erfordert wird, und deren Verbindung in einer Person nur Stümper hervorbringt: so frage ich hier doch nur, ob nicht die Natur der Wissenschaft es erfordere, der empirischen von dem rationalen Theil jederzeit sorgfältig abzusondern, und vor der eigentlichen (empirischen) Physik eine Metaphysik der Natur, vor der practischen Anthropologie aber eine Metaphysik der Sitten voranzuschicken, die von allem Empirischen sorgfältig gesäubert seyn müste, um zu wissen, wie viel reine Vernunft in beiden Fällen leisten könne, und aus welchen Quellen sie selbst diese ihre Belehrung a priori schöpfe, es mag übrigens das letztere Geschäfft von allen Sittenlehrern, deren Nahme Legion heißt, oder nur von einigen, die Beruf dazu fühlen, getrieben werden." Wenn die Leser noch Athem übrig

37) Tugendlehre 92. 176 S.

übrig haben, so können sie sich an folgenden Perioden versuchen: 38) "Unter den rationalen, oder Vernunftgründen der Sittlichkeit, ist doch der ontologische Begriff der Vollkommenheit, (so leer, so unbestimmt, mithin unbrauchbar er auch ist, um in dem unermeßlichen Felde möglicher Realität die für uns schickliche gröste Summe auszufinden, so sehr er auch, um die Realität, von der hier die Rede ist, specifisch von jeder andern zu unterscheiden, einen unvermeidlichen Hang hat, sich im Cirkel zu drehen, und die Sittlichkeit, die er erklären soll, ingeheim vorauszusetzen nicht vermeiden kann,) dennoch besser, als der theologische Begriff, sie von einem göttlichen allervollkommensten Willen abzuleiten, nicht bloß deßwegen, weil wir seine Vollkommenheit doch nicht anschauen, **sondern** sie von unsern Begriffen, unter denen der der Sittlichkeit der vornehmste ist, allein ableiten können, **sondern** weil, wenn wir dieses nicht thun, (wie es denn, wenn es geschähe, ein grober Cirkel im Erklären seyn würde) der uns noch übrige Begriff seines Willens aus den Eigenschaften der Ehr- und Herrschbegierde, mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht, und des Nacheifers verbunden, zu einem System der Sitten, welches der Moralität gerade entgegengesetzt wäre, die Grundlage machen müßte."

Diese endlosen, in einander geschränkten, oder geschichteten Perioden, diese Barbarismen, und Sprachfehler sind nach meinem Urtheile geringere Gebrechen, als die durch alle Kantische ethische Werke fortlaufende Dunkelheit, und Unbestimmtheit der Begriffe und Ausdrücke. Der kleinste Nachtheil dieser Dunkelheit und Unbestimmtheit besteht in dem Uebelbehagen, dem Zeitverlust, und der vergeblichen Mühe, die dadurch allen Lesern verursacht werden. Ein viel größerer Schade ist dieser,

38) Seite 91. Grundleg. zur Metaphysik der Sitten.

dieser, daß junge Leute, welche die von Herrn Kant nicht rein, und vollständig ausgedachten, oder durchgedachten Gedanken, und die wie auf ein bloßes Ohngefähr aufgegriffenen Worte zu verstehen glauben, sich an eine ähnliche Unverständlichkeit und Unbestimmtheit von Begriffen, und Ausdrücken gewöhnen, und dadurch eben so seichte Denker, als nachlässige, oder schlechte Schriftsteller werden. In der Dunkelheit, und Unbestimmtheit von Gedanken und Sprache lag der vornehmste Grund, waurm Herr K. seine Räsonnements so oft in einer verkehrten Ordnung vortrug, und warum er noch öfter in die offenbarsten Widersprüche fiel. Auch die gutmüthigsten Leser fühlen sich um destoweniger geneigt, die angeführten großen Mängel, welche man Herrn Kant als Denker und Schriftsteller vorwerfen kann, als Wirkungen der Schwäche des Alters nachzusehen; wenn sie finden, daß eben der Mann, der selbst so viel Nachsicht brauchte, die Systeme der berühmtesten Männer, welche kennen zu lernen, er sich nicht einmahl die Mühe gab, mit stolzer Verachtung wegwirft, und daß er zugleich mit einer unleidlichen Arroganz von seiner Philosophie, als von der einzig wahren, von seinen Principien, als den einzig möglichen redet. — Herr Fichte behauptet als Ethiker, wenigstens so paradoxe und zum Theil gefährliche Sätze, als Herr Kant: er redet von seinem System wenigstens mit eben so viel Zuversicht, und von den Systemen Anderer in einem eben so schneidenden, und wegwerfenden Tone: er verwickelt sich endlich, wenn auch nicht in so viele, doch in eben so handgreifliche Widersprüche, als Herr K. Allein diese Widersprüche entwischten ihm nicht ohne sein Wissen, wie seinem Führer. Er bemerkt sie vielmehr, und sucht sie durch den sonderbaren Kunstgriff zu heben, oder zu vereinigen, daß er widersprechende Sätze durch einander beweist [39]). Ein sehr großer Vor-

39) Man sehe z. B. seine Sittenl. S. 58. 68.

Vorzug, welchen man Herrn Fichte vor Herrn Kant zugestehen muß, ist seine richtige und bestimmte Schreibart, deren er sich wenigstens in dem System der Sittenlehre beflissen hat.

Unter allen Schriftstellern, welche sich über das Ganze der kritischen Philosophie bisher öffentlich äußerten, hat meiner Meinung nach Niemand diese Philosophie so freymüthig, und zugleich so unparteyisch und richtig beurtheilt, als Herr Reinhard in der Vorrede zu der dritten Auflage seines Systems der christlichen Moral [40]). Ich unterschreibe dieß Urtheil desto williger, da die Erfahrung so wohl auf hohen Schulen, als in den Consistorien und andern Collegien, von welchen junge Leute geprüft werden, die Wahrheit desselben in den letzten Jahren auf das vollkommenste bewiesen hat. Nach der kritischen Philosophie, sagt der eben so scharfsinnige, als gründliche Moralist, ist der Mensch mehr ein rhapsodisches, aus übel verbundenen, und mit einander streitenden Kräften zusammengesetztes Product des Zufalls, als das Meisterstück einer schaffenden Weisheit: ein Wesen, das durch seine Kräfte auf Erfahrung beschränkt ist, und eine Vernunft besitzt, die diese Schranken nicht anerkennt: das ein sittliches Gesetz in sich trägt, welches unbedingten Gehorsam fordert, und jede Rücksicht auf eigenen Vortheil als unwürdig verwirft; und zugleich Neigungen hat, die dieses nothwendig machen: ein Wesen, das etwas radical-Böses in sich hat: das mit der äußersten Anstrengung gewisse Ideen als etwas bloß subjectives anerkennt, und sie nun doch als etwas wirkliches glauben: dessen mit sich selbst streitende Vernunft auch wieder das unbegränzteste Zutrauen verdienen soll. Die kritische Philosophie achtet gar nicht darauf, daß der Mensch ein aus Vernunft, Wohlwollen, und Sinnlichkeit gemischtes Wesen ist, sondern schreibt ihm

40) Seite VIII - XXII.

ihm als einer sinnenfreyen Intelligenz ein formales, reines Gesetz vor; unbekümmert, ob er dieß Gesetz erfüllen, und sich jemahls bewußt werden könne, daß er es erfüllt habe. Sie scheidet durch einen willkührlich angenommenen Begriff der Sittenlehre, was Gott zusammengefügt hat, um den Menschen in einen immerwährenden, und doch unvermeidlichen Widerspruch mit sich selbst zu verwickeln, oder zu einem Gewirre von Antinomien zu machen. Sie sieht zuerst Glückseligkeit, und Sittlichkeit als mit einander streitend an, und findet sich doch zuletzt gedrungen, die so sehr herabgesetzte Glückseligkeit wieder in den Begriff des höchsten Guts aufzunehmen und das Daseyn Gottes vorzüglich deßwegen zu postuliren, damit jene in einem andern Leben wirklich werden könne. Keine Secte klagte so sehr darüber, mißverstanden zu werden, als die Kantische; und in keiner waren von Anbeginn an die Haupt-Anhänger unter einander so uneinig, als in dieser. Keine andere rühmte sich solcher apodiktischen Principien, als die Kantische; uud in keiner waren diese Principien so streitig. Der Geist der kritischen Philosophie zieht von der Erfahrung ab, und vernichtet den Geschmack an gründlicher Gelehrsamkeit, an alten Sprachen, an dem Studio der Geschichte, und an den zu den Geschäfften des Lebens nöthigen Kenntnissen. Sie macht Ansprüche, und kann auch nicht anders, als Ansprüche auf Unfehlbarkeit machen. Sie schärft ihren Jüngern ein: der freye Mensch dürfe kein anderes sittliches Gesetz anerkennen, als was er sich selbst vorschriebe. Ja er schreibe durch seine Vernunft so gar der Natur, und dem ganzen Reiche vernünftiger Wesen Gesetze vor. Solche Grundsätze müssen in den leeren Köpfen von jungen Leuten nothwendig Stolz, Unduldsamkeit, und Revolutionssucht hervorbringen."
Das einzige, was ich zu dem Reinhardschen Urtheile hinzufügen möchte, ist dieses: daß die Kantische und

noch

noch mehr die Fichtische Philosophie Manche ihrer Jünger entweder zur Schwärmerey, oder zum Unglauben, und durch den Unglauben leicht zur Sittenlosigkeit hinführt; zur Schwärmerey diejenigen, die mit einer lebhaften Phantasie ein warmes Herz verbinden, und durch die Verachtung der Erfahrung und Sinnenwelt, durch die prächtigen Worte von einem Reiche der Zwecke, oder einer Verstandeswelt, von einer reinen Sittlichkeit und Achtung für das Gesetz, von der Würde der Menschheit und der feierlichen Majestät der Tugend, von reiner Thätigkeit, absoluter Unabhängigkeit, und Selbstthätigkeit nicht nur in Ansehung des Willens, sondern in Ansehung unsers ganzen Seyns erschüttert, oder geblendet werden: [41]) zum Unglauben solche, die neben einem verdrehten, für leere Grübeleyen organisirten Kopfe ein kaltes oder hartes Gemüth besitzen, und eben deßwegen durch die ewigen Antinomien, und Antithetiken der kritischen Philosophie, durch ihre Aussprüche über die Unerweislichkeit, oder Unerkennbarkeit des Daseyns und der Vorsehung Gottes, der Freyheit, des Sittengesetzes, u. s. w. am allermeisten aber durch die Kälte, womit die kritische Philosophie von den wichtigsten Wahrheiten, wie von den gleichgültigsten Problemen handelt, noch mehr verdreht, und erkältet werden. Wenn solche Menschen eine gewaltige Sinnlichkeit, oder heftige selbstsüchtige Leidenschaften haben; so ist es fast unvermeidlich, daß beide durch ihre Denkart befördert, oder gereitzt werden. — Ich sage mit Herrn Nicolai: wäre das Unwesen der kritischen Philosophie [42]) so fortgegangen, als es vor einiger Zeit fortzugehen drohete; so würde die Polizey demselben haben steuern müssen.

41) Man sehe Nicolai's Bild. S. 202. 203.
42) Bildung Seite 73.



